Rafael Arrillaga Torrens

Kant y el idealismo trascendental

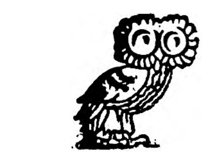


Biblioteca de la Revista de Occidente

BIBLIOTECA DE LA REVISTA DE OCCIDENTE

RAFAEL ARRILLAGA TORRENS

KANT Y EL IDEALISMO TRASCENDENTAL



Biblioteca de la
Revista de Occidente
Milán, 38
MADRID

Calle Milán, 38; ☎ 200 00 45
ISBN: 84-292-8737-X
Depósito legal: M. 7.206-1979
Impreso en Hijos de E. Minuesa, S. L.
Ronda de Toledo, 24 - Madrid-5
Printed in Spain

Indice general

Nota al lector 9

Prólogo 11

Capítulo I: De Hume a Kant 15
Capítulo II: Las obras críticas 35
Capítulo III: La *Estética Trascendental* 47
Capítulo IV: La *Analítica Trascendental*, Libro I 55
Capítulo V: La *Analítica Trascendental*, Libro II 83
Capítulo VI: Conclusión de la *Analítica* 109
Capítulo VII: Introducción a la *Dialéctica Trascendental*, Libro I 119
Capítulo VIII: La *Dialéctica Trascendental*, Libro II 129
Capítulo IX: La *Dialéctica Trascendental*, Libro II, Capítulo 2 141
Capítulo X: La *Dialéctica Trascendental*. Libro II, Cap. 3: El ideal de la Razón Pura 163
Capítulo XI: *Crítica de la Razón Pura*, Parte II, La Doctrina Trascendental del Método 177
Capítulo XII: Preparación para la *Crítica de la Razón Práctica* 185
Capítulo XIII: *La ética Kantiana* 195
Capítulo XIV: *La Crítica del Juicio* 209
Capítulo XV: *Opus Postumum;* Ocaso de una vida 229
Capítulo XVI: Destino de la filosofía Kantiana 233

Bibliografía 249

Indice general 253

Nota al lector

Esta obra aspira a llenar una laguna en la extensa bibliografía kantiana. Hemos querido presentar en un volumen corto, accesible al estudioso que comienza a adentrarse en este sistema, toda la obra de Kant, desde sus orígenes, en el ambiente intelectual de su época, hasta su culminación en el pensamiento del Maestro. La obra incluye un comentario detallado de la *Crítica de la Razón Pura* y un resumen más breve de sus otras obras vitales, incluyendo el *Opus Postumun,* hasta hoy no traducidas ni al español ni al inglés.

Al lector de habla hispana le extrañará una bibliografía principalmente de escritos en idiomas extranjeros. En cierto modo, ésta es una limitación para cualquier obra en español. El kantismo, empero, no ha tenido una sólida tradición literaria en los países de nuestra habla. Sus principales expositores son alemanes e ingleses. Dado que nuestra formación filosófica ha sido mayormente por influencias de Alemania y especialmente Escocia, era natural que nuestras fuentes críticas emanaran de esas culturas. Lo que al principio puede parecer un obstáculo para el lector hispano, a la larga es una ventaja: lo relaciona con algunas de las obras más notables de la vasta bibliografía sobre Kant.

La presente obra abunda en citas directas. Hemos preferido hacer nuestras propias traduciones, usando los mejores textos alemanes. Kant, además de ser un pensador sumamente técnico, escribió en un estilo muy difícil. Para los estudiosos éste ha sido siempre un escollo que vencer. En estas traducciones se ha mantenido fielmente la intención y expresión de Kant, pero donde ha sido posible se usan puntos suspensivos para omitir ciertas cláusulas, de modo que resalte más claro lo que el filósofo quiso decir. Cada cita va identificada con la página exacta de la edición alemana. En el caso de la *Crítica de la Razón Pura* se utilizaron la primera (1781) y segunda (1787), edición original, que se identifican con las letras A y B respectivamente; los números romanos se reservan para los Prefacios. Para las demás obras de Kant se ha seguido la edición crítica de la Real Academia de Prusia.

Ningún expositor puede jamás usarse como sustituto de las obras del propio filósofo. Sólo aspiramos a servir de guía en los primeros pasos, para que luego el lector lea al propio Kant. Sus obras son un caudal inagotable; mientras más se releen más profundidad encontramos aún en sus pensamientos más sencillos. Kant, como Platón, es una fuente que nunca se seca.

El Autor

3 de septiembre de 1978.

Prólogo

El pensamiento alemán, durante los años 1781 a 1821, tuvo un desarrollo rara vez igualado en los anales de ningún otro pueblo. En 1781 Inmanuel Kant publica su famosa Crítica de la Razón Pura. *Esta obra seminal hereda los problemas de la filosofía anterior, y es la base de toda la especulación futura. Ningún pensador podrá escapar a su influencia, aun aquéllos que no la vean con simpatía. Bajo su estímulo florecieron los estudios especulativos con un brillo y una originalidad comparable únicamente a la edad dorada de Grecia. En 1821 Hegel publicó la* Filosofía del Derecho, *última de sus obras editadas en vida. Así se cerró un ciclo en que la razón investigó críticamente la vida entera del espíritu. Sus continuadores y descendientes, neo-hegelianos y marxistas, continuarían produciendo obras de calidad, pero el ciclo genial había llegado a su fin. Estos desarrollos posteriores, algunos de gran valor, son solamente las elaboraciones y fermentos que siguen a todo gran movimiento filosófico.*

En épocas recientes el hombre ha cifrado grandes esperanzas en el uso de la razón. Tras el colapso de la Edad Media y su desilusión con el escolasticismo y con los ideales religiosos del pasado, ansioso de lograr claridad y armonía en la vida, sus anhelos se centraron en las posibilidades de la mente. Luego de la edad de Dios, el Humanismo y el Renacimiento proclamaron la edad del Hombre. El siglo XVIII *ha sido llamado por Stuart Hampshire la «Edad de la Razón», y por Whitehead, la «Edad del Genio». Espíritus como Descartes, Leibnitz y Spinoza trataron de lograr una visión coherente de la realidad, mediante el uso exclusivo de la razón. Buscaban un sustituto para la unidad cosmológica que antaño el hombre encontró en su fe. Esta nueva visión era útil para el desarrollo de la ciencia, con logros claros en Galileo y en Newton. Pero los nuevos postulados racionalistas y mecanicistas contenían contradicciones internas. Pronto se vio que el mero ejercicio de la mente no satisfacía algunas de las más íntimas necesidades humanas. El racionalismo debilitaba aún más las creencias religiosas, sin proveer adecuados sustitutos. Por otro lado, los empíricos británicos alegaron que el método mecanicista depende de una injustificada creencia en la ley de la causalidad. El edificio del racionalismo se vio atacado simultáneamente por necesidades religiosas y por dudas científicas. En nombre de la razón se había quizás ido muy lejos.*

Se imponía la crítica de los métodos en uso. Más tarde los románticos, en protesta contra la razón, señalarían la importancia de la intuición, el instinto y la imaginación. Defenderían los elementos irracionales y emotivos de la conducta humana. Pero este planteamiento no era una solución al problema del racionalismo, los románticos representan más bien un escapismo hijo de la frustración.

Anterior a los románticos y al Movimiento de Oxford, Kant tuvo una visión más amplia y productiva. Comprendió la necesidad de limitar los alegatos de la razón y de justificar otras demandas del espíritu humano, sin perjudicar el desarrollo de una verdadera ciencia de la naturaleza. Su doble logro fue justificar la creencia en Dios, en la Inmortalidad y en la libertad, y a la vez defender la validez de la razón para la ciencia. Sobre esta base sus continuadores desarrollaron las diversas corrientes del Idealismo Alemán.

El idealismo alemán es primordialmente un movimiento metafísico. En cierto sentido, la metafísica no goza hoy de gran popularidad. Hay la tendencia a considerarla oscura; algunos, aún niegan que sea un campo legítimo del conocimiento. La Real Academia la define como esa «parte de la filosofía que trata del ser como tal, y de sus propiedades, principios y causas primeras». El diccionario Oxford Universal, inglés, la cualifica como «esa rama de la especulación que trata de los principios de las cosas, incluyendo conceptos tales como el ser, la sustancia, la esencia, el tiempo, el espacio, la causalidad, la identidad, etc.». También la llama «filosofía teórica, ciencia final del ser y del conocer». En Marlowe, hacia 1590, el término se usa como sinónimo de ciencia mágica u oculta. En cada edad su connotación varía con la cultura de la época, pero su propósito ha sido siempre organizar la multiplicidad de la experiencia para darle sentido y dirección. Hubo tiempos en que se le llamó la Reina de las Ciencias. Han existido otras épocas en que se le ha negado toda validez.

Uno de los más grandes ataques fue el de David Hume. En un famoso pasaje, el sabio escocés escribió: «Si tomamos en la mano cualquier volumen de teología o de metafísica, preguntémosnos: ¿Contiene pensamientos abstractos sobre la cualidad o el número? No. ¿Contiene razonamiento experimental sobre los datos de la experiencia y de la existencia? No. Pues arrójenlo a las llamas; porque no contiene nada más que sofismas y confusión». Kant, en sus días precríticos, bajo la influencia de Hume, escribió Sueños de un Visionario, Interpretados mediante los Sueños de la Metafísica *(1766). Pero esa actitud no duró por largo tiempo. Comprendió que el ataque contra la metafísica era vicioso. Cierto, las metafísicas del pasado eran a veces meros sueños. En ese sentido es posible que nunca hubiera habido una verdadera metafísica. Pero aún esas falsas metafísicas son evidencia de una necesidad real.*

El impulso primario de la mente por lograr una visión comprensiva del mundo, que es lo que alienta esta clase de especulación, no puede ser ignorado. El hombre se pregunta qué es lo verdaderamente real. Por eso el quehacer filosófico perdura. Aun en las épocas del mayor escepticismo no se puede

ignorar la inquietud metafísica. Sus problemas son demasiado importantes para el bienestar humano. Forman parte vital de todas las culturas. No son meros caprichos. Por eso, Kant sintió la necesidad de hacer un estudio cuidadoso, y finalmente escribió su Prolegómenos a Toda Metafísica Futura que Quiera Presentarse como Ciencia *(1783).*

No importa cuán atrás se busque, siempre existe en todo conglomerado social algo que sirve al propósito de la metafísica. En el folklore de los más antiguos pueblos hay una colección de mitos y de leyendas que le dan cohesión a la experiencia vivida. Las cosmogonías, la magia y las formas primitivas del animismo canalizan el mismo impulso. Los pueblos primitivos pueden no haber desarrollado una lógica, una gramática o un alfabeto, pero siempre tienen alguna explicación para el misterio de la existencia.

No es, pues, arriesgado afirmar que toda edad tiene una metafísica. El problema es siempre igual: El hombre sumergido en el caos de su experiencia lucha por reducir a la razón la multiplicidad que lo rodea. Cada edad varía en las explicaciones de acuerdo con su herencia, sus logros materiales y sus reglas de raciocinio. Pero el esfuerzo por encontrarle sentido y darle dirección a la vida es siempre igual. Constituye una necesidad básica del ser. Dios en el primer día de la creación, según el Génesis, introdujo orden en el caos. Del mismo modo, el hombre ante la multiplicidad que lo rodea, busca ordenar la confusión. La sistematización final de este impulso es lo que constituye la metafísica.

El espíritu alemán, en esos críticos años, trató de investigar la totalidad de su experiencia y de profundizar en los más íntimos secretos de la razón. Contaba con la especulación acumulada a través de siglos. Vio los viejos problemas desde nuevos puntos de vista, y así construyó ese universo especulativo que hoy llamamos el Idealismo Alemán. Ninguna persona puede ignorarlo, si es que desea conocer el desarrollo intelectual de su cultura. La historia de estos logros comienza con Kant, que como un titán, descuella entre los pensadores de su época. El es el tema de la presente obra. Quien comprenda su importancia, poseerá la llave que franquea las puertas a toda la especulación moderna.

CAPITULO I

De Hume a Kant

1. *La ruta*

David Hume limitó el conocimiento a los confines de la experiencia. Así le negó la validez a los conceptos universales y necesarios. Vemos aquí la culminación del empirismo británico. Desde sus confusos principios en las ideas del Canciller Bacon, los seguidores de Hobbes habían deducido las inevitables consecuencias. Lo real es sólo lo empírico. El hombre no puede conocer realidades necesarias o universales. Lo limita su propia experiencia. De ese modo se negaban las pretensiones de las viejas metafísicas. Tales conceptos como el de Dios, la Inmortalidad y la Libertad, de los cuales tanto se ha escrito, se veían ahora excluídos del campo del conocimiento. Lo eterno se convierte en mero sueño; lo permanente, en una ficción de la mente. Este punto de vista eliminaba no sólo a la metafísica sino también a la posibilidad de una verdadera ciencia de la naturaleza. Hume alegó que no encontraba base alguna para la ley de la causalidad; según él, la causalidad surge de los hábitos humanos. Sin un mundo de causas permanentes, sujetas a comprobación, no es posible la ciencia. Fue esta idea horrible la que despertó a Kant de su «sueño dogmático». Para el pensador de Königsberg, las conclusiones de Hume constituían la mayor amenaza posible al progreso intelectual de la humanidad. Con un certero golpe Hume destruía a la vez las ideas religiosas de la Edad Media y las esperanzas racionalistas de la Ilustración.

Kant comprendió que la filosofía anterior había aceptado demasiadas premisas y que era necesario aclarar los conceptos. Tenía ahora una misión que cumplir. Debía salvar la posibilidad de una ciencia de la naturaleza y validar las esperanzas que ha sostenido el espíritu humano a través de las edades. Tenía que restituir el puente entre la limitada percepción de los sentidos y la justificación de una base sólida para la ciencia y la moral. El camino que va de Hume a Kant es la ruta que nos lleva al idealismo alemán, como un hilo de Ariadna, a través de las dudas del empirismo.

2. *Vida de Kant*

La vida de Inmanuel Kant se puede dividir en tres períodos de desarrollo intelectual. Sus escritos anteriores al 1770 constituyen la fase pre-crítica. Durante esta etapa su interés abarca variados temas. Escribe en prosa clara y bella, mas nada deja entrever su ingenio. En el año 1770 asciende a Profesor. Como era costumbre establecida, comienza su docencia con una conferencia formal. Esta *Disertación Inaugural* marca un hito en su evolución como pensador. Hasta entonces había seguido el racionalismo dominante en la filosofía alemana, que tenía su origen en Leibnitz. En la *Disertación*, Kant señala los problemas a que da lugar esta línea de pensamiento. Por primera vez distingue entre la sensibilidad y la inteligencia. Aunque quizá no lo sabía, ya había comenzado a desarrollar su futuro sistema.

Después de 1770 viene un período de silencio. Durante once años escribe muy poco. No tiene tiempo para obras menores. Está meditando las *Críticas* lentamente, y encuentra a cada paso nuevas profundidades que explorar. En 1781, con la publicación de la *Crítica de la Razón Pura*, inicia su tercera fase. Desde esa fecha sus escritos son frecuentes, todos sobre la tesis del Idealismo Trascendental. Pero su estilo literario es ahora muy distinto. Ha perdido su gracia y claridad. Es denso, oscuro, lleno de distinciones. Kant trata de comunicar una visión profunda y nueva, difícil de expresar con claridad. El cambio operado en su estilo señala el doloroso alumbramiento de la Filosofía Crítica.

En la vida de Inmanuel Kant los datos biográficos son muy sencillos. Es como si el hombre no tuviera importancia y toda la grandeza perteneciera a su obra. Nació el 22 de abril de 1724, en Königsberg, hijo de un modesto artesano de lejano origen escocés. Murió el 12 de febrero de 1804 en su ciudad natal. Parece que nunca visitó otro lugar. En cierta ocasión salió camino a Berlín, pero a treinta escasas millas se arrepintió y retornó a Königsberg.

No se casó. Su vida, externamente, era simple: una pura rutina, monótona y gris, que el poeta Heine ha descrito en un famoso ensayo. No había en su modo de vivir nada que revelara la intensidad de sentimientos e ideas que caracterizan su pensamiento. En la política era de tendencia liberal, simpatizante de la Revolución Francesa, y propulsor de un organismo internacional para prohibir las guerras. Frío y pedante, esclavo de las rutinas que marcaban su diario vivir, su genio no tuvo ni la gracia de Goethe ni la pasión de Nietzsche. Era físicamente insignificante, escasamente de cinco pies de estatura. Nadie que lo viera todas las tardes a la misma hora caminar por la misma calle, hubiera imaginado la gran revolución implícita en su pensamiento. Pero este hombre pequeñito y pedante en sus hábitos personales era una de esas figuras gigantes que proyectan su sombra sobre los siglos.

Un conocido historiador[1] ha expresado con exactitud: «Kant, por la novedad y grandeza de sus puntos de vista, le señaló a la filosofía no sólo sus problemas sino también los métodos necesarios. Su mente es la que determina y diri-

[1] Windelband, vol. I., pág. 530.

ge. Sus continuadores inmediatos, que desarrollan los nuevos principios en diversas direcciones... se agrupan bajo su más importante característica, con el nombre de idealistas... En la sinfonía del pensamiento de estos cuarenta años el kantismo da el tema, y el idealismo lo desarrolla.» La influencia de Kant, entre 1781 y 1820, inicia en Alemania un florecimiento filosófico comparable únicamente al de la edad clásica de Grecia, al período que va de Sócrates a Aristóteles.

3. *Proposiciones analíticas y factuales*

Hume dividía las proposiciones entre analíticas y factuales. Las analíticas son a manera de definiciones, donde el predicado está incluido en el sujeto. Por ejemplo, en «Un día lluvioso es húmedo», «húmedo» está implicado en «lluvioso». Por lo tanto, una proposición analítica no añade nada nuevo a lo ya conocido. Posee sólo validez formal; ésta se comprueba mediante el principio de contradicción. Uno no podría decir, aunque lo quisiese, que «Un día lluvioso no es húmedo»: la afirmación sería sencillamente ridícula, porque se contradice. Las proposiciones analíticas son ciertas pero no aumentan el conocimiento; en cambio, no son triviales. De hecho, pueden revestir gran importancia. Hacen más claro, más explícito, lo que ya se sabe, y por lo tanto su validez es formal.

Las proposiciones factuales (de hechos) aumentan lo ya conocido. Son afirmaciones empíricas derivadas de la experiencia, por conocimiento propio o por referencia. Pueden negarse sin uno caer en lo absurdo. «Juan está enfermo» puede ser cierto, pero no necesariamente tiene que serlo. No habría nada irracional en decir: «Juan no está enfermo.» Es una afirmación que únicamente resulta cierta si la confirma la experiencia.

En la proposición «Si una bola de billar le da a otra bola, ésta se mueve», Hume descubrió un problema. La proposición establece una ley de la naturaleza, la ley de la causalidad. Mas él señaló que no es analítica. Puede negarse sin caer uno en contradicción. Tampoco es factual, ya que la conexión necesaria no es obvia. Además, no existe razón para creer que si esta secuencia de causa y efecto ha funcionado en el pasado deba funcionar en el futuro. Según Hume, es el hábito de verla trabajando en el pasado lo que motiva la expectación de que continuará operando. Con este argumento Hume destruía la fe humana en la inevitabilidad de la causalidad.

Un cuerpo de datos se convierte en ciencia solamente si constituye un todo orgánico en que se reconozcan leyes inmutables, de tal suerte que se puedan verificar ciertas predicciones. La astronomía, la química y la física claramente llenan estos requisitos. Uno puede predecir que, bajo ciertas condiciones, se liberará hidrógeno al añadir ácido clorhídrico al zinc. Si no fuera así, la química no sería una ciencia. Ejemplos como éste justifican la preocupación que la observación de Hume levantó en el ánimo de Kant. Si no estamos seguros de la ley de causa y efecto (causalidad), la existencia de la ciencia se pone en duda.

Vale señalar que si sólo los sentidos pueden dar información válida, entonces no es posible conocer nada sobre Dios, la inmortalidad del alma y la libertad humana. Estas grandes cuestiones: la existencia de la divinidad, la posibilidad de una existencia después de la muerte y la seguridad de que el individuo goza de libertad para emitir juicios morales —no caen dentro del campo de una posible experiencia—. No obstante, estos conceptos son importantes. Representan algunos de los valores más arraigados de la humanidad, ideas que han sido útiles para la sobrevivencia de la especie. Kant sintió vivamente la urgencia de justificar, ante el tribunal de la razón, la vida moral y especulativa. No podía concebir al intelecto satisfecho sólo con el campo de la experiencia inmediata, libre de los valores universales y necesarios, con su espíritu achicado por el relativismo de su existencia temporal. Para enfrentarse con estos problemas emprendió esa Odisea del espíritu que finalmente lo llevó a formular el Idealismo Trascendental. Comenzaba con el problema que le legó David Hume y con la filosofía de Leibnitz, entonces prevaleciente en Alemania, a la cual hasta este momento se había adherido, y que ahora, en el curso de su meditación, llegaría a superar.

4. *Influencia de Leibnitz*

Kant comenzó, de joven, como uno de los muchos seguidores de Leibnitz. Cuando despertó de su «sueño dogmático», se emancipó de esta influencia y comprendió que el pensamiento anterior había aceptado demasiadas cosas sin suficientes pruebas. Dedicó el resto de su vida a la evaluación crítica de los supuestos racionalistas.

El sistema de Leibnitz es una de las estructuras más coherentes en la historia del pensamiento. Una vez que se acepten sus conceptos básicos sobre la relación entre el sujeto y el objeto, el resto del sistema se impone por necesidad lógica. Si cada mónada es una sustancia, un sujeto, «lleno de su futuro», y contiene todo lo que en el curso del tiempo pueda predicársele, ninguna sustancia jamás actúa sobre otra sustancia. Todo lo que le puede suceder está de antemano contenido en su propia naturaleza. Por lo tanto, en cierto sentido, todas las proposiciones son analíticas. Pero las proposiciones analíticas son formales y definen únicamente los límites de lo posible. Se refieren a posibilidades, a esencias. Como no todo lo posible se realiza, es necesario que exista otra clase de proposición que denote a los seres existentes. Estas son las proposiciones contingentes, que expresan cuál de los posibles se ha actualizado, y por lo tanto, existe. Leibnitz no las llamó por estos nombres. Las dividía entre *verdades de razón* que son semejantes a las analíticas, y *verdades de facto* equivalentes a las contingentes. Según Bertrand Russell, Leibnitz distinguió las lógicamente necesarias, cuya validez se decide por el Principio de la Contradicción, y las que afirman su existencia (o lo que es igual, que son de carácter temporal). La validez de las últimas se establece mediante la Ley de la Razón Suficiente. De este modo Leibnitz demostró que la *existencia* no es un predicado como los demás pre-

dicados. No llevó su descubrimiento a sus inevitables conclusiones, y por eso no lo aplicó a la existencia de Dios. Si lo hubiera hecho, se habría anticipado a Kant en negar el Argumento Ontológico.

Kant pensaba que existen *verdades de razón* y *verdades de facto;* a las primeras las llamó *analíticas* y a las otras, *sintéticas.* Para Hume, como para Leibnitz, con esta dicotomía bastaba; pero Kant también creía en la existencia de *proposiciones sintéticas a priori.* Sobre estas bases se levanta su filosofía. Heredó y refinó la idea de que la *existencia* no es un predicado como los demás. Con esta arma destruyó el *Argumento Ontológico,* perfeccionado siglos antes por San Anselmo y aceptado por Descartes.

¿Cómo es que un sujeto actúa sobre otro sujeto? ¿Cómo es que una sustancia reacciona con otra sustancia? Estas preguntas nos revelan el problema de la causalidad. En Leibnitz cada sustancia, cada mónada, es un mundo en sí. Está «lleno de su futuro». Ninguna sustancia reacciona con ninguna otra. Todo lo que le pueda ocurrir está presente, latente, desde siempre, en sí misma. ¿Cómo, entonces, explicar la causalidad? ¿Nos engañan acaso los sentidos? ¿Es pura ilusión la creencia de que vivimos en un universo de causas y efectos? ¿Es cierto que nada jamás actúa sobre ninguna otra entidad? Este gran problema, destinado a tanta prominencia en todas las filosofías futuras, no fue difícil para Leibnitz. Podía contar con Dios. La única obra que publicó en vida, la *Teodicea,* tiene como subtítulo «Ensayo sobre la bondad de Dios, la libertad del hombre y el origen del pecado» (1710). Lo divino jugaba un papel importante en su pensamiento. Igual que en Descartes, Dios es el socio silencioso que todo lo explica. Su existencia es axiomática. Es el único caso en que la existencia es necesaria y no contingente. Por lo tanto, Dios viene rápidamente en ayuda de Leibnitz. El filósofo postula para justificar la causalidad una armonía preordenada, pre-establecida. Leibnitz, al igual que Hume, comprendió que nunca experimentamos la acción de una sustancia sobre otra. Esta es únicamente una construcción imaginativa que hace el que observa. Lo que uno experimenta es la regularidad y secuencia de los acontecimientos. Así se genera, a través del hábito de la expectación, la idea subjetiva de la causalidad. Leibnitz explicó la regularidad de las leyes causales en la naturaleza mediante su célebre doctrina de la armonía pre-establecida. Según él, nunca existe una relación causal entre dos mónadas; las apariencias engañan; las mónadas no tienen, decía, «ventanas». Cada mónada refleja el universo entero no porque el universo la afecte, sino porque Dios así lo ha ordenado. Hay una armonía pre-establecida entre los cambios en una y otra mónada. La relación entre ellas se asemeja a la de dos relojes perfectos, que marcan el mismo tiempo porque funcionan perfectamente, no porque el uno regule al otro. Para Leibnitz la armonía pre-establecida era prueba de la existencia de Dios. Como se comprenderá, este argumento tiene validez sólo para quienes aceptan la teoría de mónadas «sin ventanas».

Kant, convencido de la falsedad del Argumento Ontológico, así como de las otras pruebas que se daban sobre la existencia de Dios, no podía recurrir a Dios y a una armonía pre-establecida para salvar la ley de causa y efecto.

Comprendió, por otro lado, que si se rechazan esas pruebas de la divinidad no sólo se cae la creencia en la necesidad causal sino que también se destruyen las bases morales de la humanidad. Dirigió, pues, sus esfuerzos a enfrentarse a este reto.

Era obvio que en el pasado la especulación racionalista había intentado abarcar demasiado. En su búsqueda de la verdad, había querido cubrir el cielo y la tierra. Se había excedido. Por eso algunas de sus pruebas, como las de la existencia de Dios, carecían de solidez. Pero estos filósofos recientes, como Hume, que trataban de limitar el uso de la razón, también erraban en otro sentido. Por hábiles que fuesen sus argumentos contra la causalidad, ellos no ofrecían una alternativa. Unicamente contribuían a destruir el mundo de ideas en que el hombre vive. Sin la seguridad emocional que la humanidad había derivado de sus viejas creencias, las puertas se abrían de par en par para esa frustración y escepticismo ante el que había sucumbido el propio Hume. Kant, desde la atalaya de sus formación pietista y religiosa, estaba seguro de que esos valores no eran falsos. Ardiente lector de Rousseau, pensaba que la vida era más rica que el mero raciocinio y que hay valores más allá de la razón y del discurso humano. Lo que hacía falta era una crítica ponderada y exacta de la razón, para conocer los límites dentro de los cuales es válida. La razón no puede revelar a un mismo nivel conceptual todo aquello que el hombre puede creer, pero, por lo menos, era necesario distinguir entre lo que se puede conocer y lo que sólo se puede creer.

El problema no era nuevo. Kant simplemente lo vio con mayor urgencia. Hacía tiempo que se expresaban dudas sobre ciertas alegaciones del racionalismo. René Descartes inauguró la filosofía moderna dudando de todo el conocimiento establecido. Locke había escrito su famoso *Ensayo sobre el entendimiento humano*. La cítica del conocimiento estaba en el ambiente intelectual de la época. No obstante, ni Descartes ni Locke ni nadie más ponía en duda las facultades de la razón. Investigaban el conocimiento, no a la razón en sí. No se percataron de lo que el «yo» que conoce contribuye al «objeto» conocido. Los viejos metafísicos creyeron que el intelecto podía alcanzar la verdad. Esa creencia está implícita en Spinoza, Descartes y Leibnitz. Los empíricos británicos —Locke, Berkeley, Hume— lo dudaron. Si todo el conocimiento viene a través de los sentidos, el hombre sólo puede saber aquello que es objeto de su experiencia. Este postulado, llevado por Hume a sus conclusiones lógicas, lo hizo negar el conocimiento racional de Dios, y poner en duda la causalidad y la inducción. Con la crítica kantiana la epistemología alcanza su pleno desarrollo. En adelante el problema filosófico principal será determinar qué parte del saber es resultado de la experiencia y cuánto se debe a las facultades racionales del observador.

5. *Pruebas escolásticas de la existencia de Dios*

Dios era evidente para San Agustín y Santo Tomás. Si no hubiera sido evidente, les hubiera bastado con el testimonio de las Sagradas Escrituras. Con-

fiaban en la revelación y en una intuición primaria del ser. Pero desde tiempos muy antiguos la Iglesia comprendió que esta clase de testimonio, todo lo convincente que pueda ser para los creyentes, no es suficiente para los infieles ni para los de poca fe. Abundan en la literatura patrística las pruebas sobre la divinidad, no basadas ni en la fe ni en la revelación. Los escritores árabes y judíos de la Edad Media se enfrentaron con igual problema. Por eso se asemejan los argumentos de las tres religiones en torno a la existencia de Dios. Las pruebas eran propiedad en común. Entre los árabes, Al-Farabi, Avicena y otros hicieron aportaciones considerables. Santo Tomás derivó de Avicena el argumento sobre la unicidad de Dios. Maimónides, eminente filósofo judío, ofreció tres pruebas basadas en el movimiento, la causalidad y la contingencia. Más tarde Santo Tomás las incorporó como las tres primeras de sus cinco pruebas, resumiendo así la posición escolástica, a excepción del Argumento Ontológico, que rechazó. Sus cinco vías son:

1) Argumento derivado del movimiento

Todo lo que se mueve es puesto en movimiento por otro factor. El movimiento actualiza lo potencial. Como una misma cosa no puede ser a la vez actualidad y potencialidad, es imposible que sea a la vez lo que se mueve y lo que mueve. Por lo tanto, no se puede mover a sí misma. Lo que está en movimiento se mueve porque otro lo mueve. La causa del movimiento se encuentra en una entidad que lo precede, y ésta a su vez deriva su movimiento de otra, y así hasta el infinito. Es necesario que exista, en algún sitio, un primer motor, inmóvil, y todos comprenden —concluía el Santo— que este primer motor es Dios. Como se puede apreciar, tanto Maimónides como Santo Tomás recogen en esta prueba la enseñanza aristotélica de la *Metafísica*.

2) El argumento sobre causa eficiente

Nada es jamás causa de sí mismo. Si eso fuera posible, tal ente sería anterior a sí mismo, lo cual obviamente es imposible. Es, pues, necesario admitir una primera causa incausada, la cual es Dios.

3) Prueba que se deriva de la posibilidad y la necesidad

La corrupción y la generación demuestran que existen entes que pueden o no ser. Aquello que puede no ser, en algún momento no existe. Por lo tanto, si todo lo que existe puede no haber existido, en algún momento nada existió. Si en un tiempo no había nada ni existía nada de que algo pudiera surgir, nada podría ahora existir, porque todo lo que existe deriva su ser de un ente anterior a sí mismo. Lo cual prueba que es absurdo hablar de que todas las cosas son posibles. Tiene que haber algo necesario, que nunca deja de ser, de lo cual todo lo que existe deriva su ser. Este «algo» es Dios.

4) Prueba que se origina en los grados de perfección que muestran las cosas

Se predica de los seres el «más o menos» porque se les compara con «algo que es un máximo». Algunas cosas poseen más ser y otras tienen menos realidad, según el grado de verdad que suponen. Tiene, necesariamente, que existir algo, lo más alto y perfecto, de lo cual los demás seres derivan su realidad. Este, es Dios.

5) Prueba que surge del orden y gobierno del mundo

Vemos orden y propósito en todo lo que es. «Por lo tanto, existe un Ser Inteligente que dirige las cosas naturales a su finalidad y orden, y este Ser es Dios.» *Omnis ordinatis est rationalis,* es un axioma de Santo Tomás.

La prueba final que ofrecía el escolasticismo es el llamado Argumento Ontológico, que el Santo no aceptaba. El argumento posee larga historia, tanto en el pensamiento antiguo como en el moderno. Lo fraseó en forma definitiva San Anselmo, el arzobispo italiano de Cantorbery, que vivió en el siglo XI, conocido como el segundo San Agustín, y que fue amigo de Guillermo el Conquistador. Sus raíces, empero, llegan más atrás en la doctrina de la Iglesia. Ya en el siglo V San Agustín escribía: «Yo, francamente, reconozco como Dios a Ese de quien se puede probar que nadie le es superior.» Boecio afirmó con anterioridad: «La razón puede, de tal modo, mostrar que Dios es bueno que lo presenta como perfectamente bueno. Si no lo fuera, no podría ser superior a todas las cosas. Porque existiría entonces algo mejor que El, poseedor de perfecta plenitud, que parecería de mayor eminencia y antigüedad. Porque es manifiesto que las cosas perfectas antecedieron a las imperfectas...» San Anselmo concibió la existencia como una perfección que no podía faltarle a un ser perfecto. Santo Tomás combatió esta idea, pero Descartes la aceptó como válida. A su vez, Kant la rechazó; la aceptaron Hegel y Lotze. San Anselmo comienza su argumento citando al necio que en el Salmo 53, verso 2, «dice en su corazón: "No hay Dios"». Pero aún este necio, según San Anselmo, «...está seguro de que existe para el entendimiento algo que es más grande que cualquier otra cosa que se pueda concebir...».

El Argumento Ontológico se basa en la distinción entre esencia y existencia. En el caso de los seres finitos se acepta que la esencia no implica existencia. Se puede concebir una manzana de oro. Podemos pensarla. Sus esencias, por tanto, son posibles. Pero ella puede o no existir. Su existencia es contingente. Por el contrario, en el caso de Dios se arguye que la esencia implica la existencia. Un Ser todo perfecciones tiene por necesidad que existir. Si no existiera, sería posible concebir un Ser superior a El: es decir, uno que además de los otros atributos superlativos incluya también entre sus predicados el de existencia.

Santo Tomás, como vemos, no consideró válida esta línea de pensamien-

to. Fue uno de los primeros en entender que «existencia» no es un predicado ordinario. Aún en tiempos de San Anselmo, el monje de Marmoutier, Gautilio, así lo pensó en su célebre contestación «en defensa del necio». Si concebimos la posibilidad de una isla, la más perfecta y bella que pueda pensarse, ¿quiere eso decir que la isla tiene por necesidad que existir en alguna parte del planeta? Kant señalaría con meridiana claridad la calidad lógica especial de «existencia» como predicado. De este modo la prueba sufrió el golpe contundente del cual jamás se ha recobrado.

En cierto sentido, Leibnitz fue el último de los grandes filósofos en perfeccionar las antiguas pruebas. Estos argumentos le llegaron a Kant y a los pensadores de su época en la forma que él les dio, que son cuatro, a saber:

1) El Argumento Ontológico. Lo refinó añadiéndole que Dios, así concebido, es posible. Concluyó afirmando: «Existe por tanto, o puede ser concebido, un sujeto de todas las perfecciones, o sea, un Ser todo perfección. De lo cual se deduce que El existe, ya que la existencia se incluye en el número de sus perfecciones.»

2) Su segunda prueba es el Argumento Cosmológico. Todo lo finito tiene una causa, que a su vez es causada por otra causa, y así en sucesión regresiva. Esta serie de causas no puede extenderse hasta el infinito; en algún punto tiene que haber una primera causa incausada. Este es el argumento aristotélico del primer-motor inmóvil. El primer-motor inmóvil, causa eficiente de todo lo que es, es Dios. La prueba se basa en el supuesto de que toda serie tiene que tener un primer miembro, como la serie de las fracciones corrientes. Leibnitz mejoró el argumento fraseándolo en términos que no implican un origen del mundo en el tiempo. Afirma que todo lo existente es contingente: esto es, pudo no haber sido creado. Sería lógicamente posible que no existiera. Pero como según Leibnitz tiene que haber razón suficiente para cada cosa, el universo necesita un fundamento para su existencia, y este fundamento es Dios. Así perfeccionó el Argumento Cosmológico. Bertrand Russell, lúcidamente, comenta[2]: «Es claro que Kant tiene razón al decir que esta línea de pensamiento se basa en el Argumento Ontológico. Si la existencia del mundo sólo se puede explicar mediante la existencia de un Ser necesario, tiene que haber un Ser cuya esencia incluya su existencia, ya que eso es precisamente lo que significa ser un ser necesario... La aparente mayor plausibilidad del Argumento Cosmológico es pura decepción.»

3) El argumento sobre las verdades eternas tiene su origen, quizás, en Platón. Platón creyó poder probar la posibilidad de la inmortalidad del alma mediante la eternidad de las ideas. En este argumento las proposiciones se dividen entre aquellas que son siempre ciertas, como «Dos más dos suman cuatro», y las que no necesariamente son siempre ciertas, como «Juan está vivo». Las segundas implican existencia; las primeras tienen que ver con pu-

[2] Russell, pág. 587.

ras esencias y se conocen como «verdades eternas». Lo cierto es parte del contenido de alguna mente. Por tanto, las «verdades eternas» tienen que ser parte del contenido de una mente eterna. Leibnitz elaboró la prueba aún más. Señaló que como todo lo existente es contingente, las «verdades eternas» sólo se pueden concebir en la mente de Dios. Este argumento es muy débil. Es por analogía. Además, ¿cómo y cuándo es que sabemos que algo es eterno? En lenguaje kantiano, podemos creerlo mas no ciertamente saberlo. Algunos lógicos modernos han llegado hasta a afirmar que «Dos más dos suman cuatro» es únicamente cierto por ser tautológico. La física, después de aceptar la teoría de la relatividad, puede no aceptar como verdad eterna que «Dos líneas paralelas jamás se juntan.» Es muy relativo afirmar que una verdad es eterna. Por lo tanto, esta prueba no es convincente.

4) El cuarto argumento lo deriva Leibnitz de su teoría de la armonía pre-establecida. Como tal, para ser válido se requiere que uno acepte que hay mónadas «sin ventanas» abiertas hacia afuera. Bajo cualquier otra concepción de la realidad, esta doctrina puede no ser congruente. No obstante, el argumento envuelve una posibilidad mayor. Puede ser postulado sin referencia a la peculiar metafísica de Leibnitz. Es la antigua prueba del diseño y armonía del universo. Sostiene que las fuerzas ciegas de la casualidad no bastan para explicar el orden y la regularidad que se observa en la creación. Es más lógico atribuir el diseño observado en la realidad existente a un Creador benéfico, y este Creador es Dios. Bergson en su *Evolución Creadora* hace muy plausible este argumento teleológico. Estudia las múltiples mutaciones necesarias en la evolución de la visión humana y concluye que solamente una evolución dirigida puede explicarla satisfactoriamente. El argumento ya no se basa en la lógica, sino en la observación de lo empírico.

Kant, en la *Crítica de la Razón Pura*, se dio a la empresa de refutar estas pruebas. Desde el principio deja claro que cree tener motivos más válidos para justificar la fe en Dios. Estos argumentos los elaborará en su *Crítica de la Razón Práctica*. Pero la primera de las *Críticas* es sumamente destructiva de las pruebas aceptadas por las metafísicas de su época. Contra el Argumento Ontológico, Kant sostiene que «existencia» no es un predicado. El ejemplo que ofrece es el de la diferencia entre cien monedas imaginarias y cien monedas reales. Ambas poseen los mismos predicados y son idénticas en cuanto a lo que describen. Pero las imaginarias no existen. Contra la prueba cosmológica alegó que ésta implica el Argumento Ontológico, que ya está refutado. La prueba físico-teológica es el antiguo argumento del diseño. Kant muestra más respeto para esta línea de pensamiento, pero señala que a lo sumo sólo indica la necesidad de un arquitecto, no de un Creador con toda la sublime esencia de un *ens realissimun*. Termina sosteniendo que la razón pura no puede probar la existencia de Dios, y que el hombre únicamente descubre al Ser Supremo en el curso de la vida moral. Por lo tanto, la verdadera prueba pertenece a la *Crítica de la Razón Práctica*.

El racionalismo había sido demasiado ambicioso. La razón tiene límites dentro de los cuales únicamente es válida; fuera de ellos, toda especulación

es un sueño vacío e inútil. Hasta ahí, Kant está de acuerdo con los escépticos. Mas el escepticismo, puntualiza, sólo posee una visión pobre de la realidad. Limita la experiencia a la vida de los sentidos. Ignora otras funciones y regiones de la mente. Kant le da gran valor al mundo de la experiencia moral. Esta justificación se asemeja a la intuición primaria de las grandes figuras religiosas. Con esta posición, Kant salvó el abismo que separa la vida racional de la vida moral, y fue así más fiel a la experiencia total de la humanidad.

6. *Los empíricos británicos*

Como queda dicho, Kant comenzó su especulación con los problemas que le legaron los empíricos británicos. Locke había limitado el conocimiento a la vida de los sentidos, con la excepción de las matemáticas. En su filosofía la mente es a manera de una máquina que mezcla y combina las «ideas» derivadas de la sensación. Este concepto simplista de los procesos mentales debe, necesariamente, eliminar todo pensamiento trascendente, tanto de ética como de teología, arte o metafísica. Esas fueron las inexorables consecuencias que Hume derivó de los confusos principios de Locke. Con David Hume el empirismo alcanzó su más elevada expresión, y también ese inevitable escepticismo que por propia confesión le envenenó los goces de la vida. En su celebrado *Tratado de la Naturaleza Humana,* nos da convincente testimonio de la influencia destructiva del empirismo. Dice como sigue: «La experiencia intensa que he tenido de las muchas contradicciones e imperfecciones de la razón humana me ha afectado de tal modo, y enardecido tanto mi cerebro, que estoy dispuesto a rechazar toda creencia y raciocinio, y no puedo creer que ninguna opinión sea más probable o posible que cualquier otra. ¿Dónde estoy y qué soy? ¿De qué fundamento derivo mi existencia, y a qué condición he de retornar? ¿A quién debo obedecer y a quién temer? ¿Qué otros seres me rodean? ¿Sobre quiénes ejerzo influencia, o quiénes la tienen sobre mí? Estoy confundido ante todos estos problemas, y me considero en la situación más triste que puede imaginarse, rodeado de espesa niebla y totalmente privado del uso de mis miembros y facultades[3].»

Es sumamente interesante tratar de averiguar cómo fue que las ideas de Hume llegaron a Kant. Existen buenas razones para creer que no leía inglés. Los ensayos de Hume se tradujeron al alemán en cuatro volúmenes, allá entre los años 1752-1754. El segundo volumen contiene su *Investigación acerca de los Principios de la Moral.* Pero es posible que Kant no descubriera el argumento de Hume sobre la causalidad hasta febrero de 1772. En *Prolegómenos*[4] admite: «Lo confieso con franqueza: fue precisamente el

[3] Hume, sección VII.
[4] Kant, *Prolegómenos*. Trad. de Beck., pág. 8.

recuerdo de David Hume lo que rompió hace muchos años mi sueño dogmático e imprimió un nuevo rumbo a mis investigaciones en el campo de la filosofía especulativa.»

Wolff[5, 6] cree que la traducción alemana, en 1772, de una obra de James Beattie, titulada *Ensayo sobre la naturaleza e inmutabilidad de la verdad,* le reveló a Kant la posición de Hume. Este libro, hoy meramente de curiosidad histórica, se publicó en inglés en 1770 como una refutación del escepticismo. Contenía largas menciones de diversos autores, entre los cuales Hume es el más citado. La edición en cuatro volúmenes del *Ensayo* incluía la *Investigación,* pero no el *Tratado,* que es donde mejor se presenta el argumento contra la causalidad. En el libro de Beattie estos pasajes están ampliamente citados, especialmente la famosa Parte iii del libro I del *Tratado.* Paulsen, por el contrario, opina que ya para 1769 Kant conocía las ideas de Hume.

7. *Rousseau*

Sea como fuere, las dudas levantadas por Hume llegaron al pequeño mundo universitario de Königsberg y despertaron a Kant de su «sueño dogmático». Nuestro filósofo estaba especialmente preparado para contestar este reto. De profunda naturaleza religiosa, educado en el pietismo más estricto, no simpatizaba con la visión escuálida del escepticismo. Educado en un hogar modesto, donde el cariño y la comprensión eran pan diario del espíritu, no entendía el horizonte frío de la enajenación, especialmente en la época de su vida en que conoció las ideas de Hume. En esos días, enfrascado en la lectura de Rousseau, estaba ávido de otros valores, en adición a los de la razón. Podía fácilmente imaginar que la vida y la experiencia son más ricas que el frío racionalismo de su siglo. La vida es también sentimiento y emoción, pensaba. Los sueños y las leyendas, los mitos y las creencias, todos los productos del espíritu humano, por quiméricos que parezcan, no pueden ser totalmente falsos. Rousseau ejerció una de las mayores influencias en su vida. Hasta el fin de sus días le guardó un culto inalterable.

Cuando descubrió a Rousseau, su mente estaba llena de proyectos mecánicos y científicos; Rousseau le reveló la gran primacía de la vida íntima y el valor solidario de todo lo humano. Bajo esta luz, su interés se tornó a las consideraciones de la moral y de la voluntad. En una nota marginal a su ensayo sobre lo bello y lo sublime, Kant[7] escribió: «Soy por inclinación un investigador de la verdad. Siento una sed que me consume y una pasión avasalladora por adelantar el conocimiento;... hubo una época en que creí que esto por sí sólo constituía el honor de la humanidad, y sentía entonces

[5] Wolff, *Kant's Theory of Mental Activity,* pág. 24.
[6] Wolff, *Journ. Hist. of Ideas* 21: 117-123 (1960).
[7] Cassirer, *Vida y Obra,* págs. 111-2; Friedrich, pág. xxii.

desprecio por el hombre común que nada sabe. Rousseau me corrigió. Este ciego prejuicio ha desaparecido; yo he aprendido a respetar la naturaleza humana. Me consideraría de menos utilidad que un obrero corriente si no pensase que mi filosofía le devolverá a todos los hombres los derechos comunes de la humanidad.» En Rousseau había encontrado el valor del sentimiento y de la voluntad; era obvio que en adición al uso de la razón el ser posee otras facultades no menos significativas. Esa otra realidad, tan diferente a los conceptos y abstracciones del entendimiento, no es menos cierta. Fue a la luz de esta actitud que Kant reaccionó ante la posición de Hume. Sabía que el argumento de Hume era razonable, más ésta no podía ser toda la verdad. ¿Dónde, pues estaba el error? Su contestación es la Filosofía Crítica. En ella el filósofo realiza un esfuerzo por hacerle cabal justicia a la experiencia total del hombre.

8. *Desarrollo filosófico de Kant*

La historia de la evolución de su pensamiento, de cómo Kant rechazó la fe absoluta en los poderes de la razón, fijándole límites tanto al racionalismo como a los entusiasmos románticos, es la historia de su desarrollo filosófico. Se inició sin metas fijas. Al principio tenía muchos intereses que cultivar, pero nada que revelara la escondida veta del genio. Fue lento en madurar. Comenzó siguiendo a Leibnitz, según su filosofía se enseñaba en la escuela de Cristóbal Wolff y sus discípulos. Pero se mantenía en contacto con el movimiento intelectual de Europa y especialmente de Inglaterra. Bajo la influencia del genio de Newton la física había logrado un crecimiento notable. Era la época de la Ilustración y, a la vez, una época de crisis. A Kant le tocó vivir las revoluciones de Francia y de América. Las viejas instituciones e ideas estaban francamente amenazadas. La situación era muy similar en las ciencias exactas.

La disputa entre los filósofos del Continente y los matemáticos ingleses había alcanzado serias proporciones. Para Leibnitz, el *espacio* es «el orden de cosas co-existentes»; el *tiempo,* «el orden de cosas no contemporáneas». Sus mónadas son puntos sin dimensión. El orden del pleno de las mónadas se convierte en un *continuum* de puntos matemáticos. De este modo se genera el espacio. Por lo tanto, el espacio existe únicamente como una relación entre los puntos. En esta doctrina no puede haber espacio absoluto. Newton, por el contrario, creía en un espacio absoluto y real. En su teoría el vacío es posible. Necesitaba este concepto del espacio para su tesis sobre el movimiento. De ahí surge el inevitable conflicto con Leibnitz, que originó la famosa disputa entre Samuel Clarke y Leibnitz. Discutieron por medio de cartas que se publicaban y circulaban en seguida; Kant las leyó con avidez. Hasta este momento estaba inclinado a los estudios científicos. De hecho, en 1755 publicó su teoría sobre el sistema planetario, muy similar a la que Laplace defendió más tarde, por lo cual se asocian sus nombres. Pero

la correspondencia entre Clarke y Leibnitz[8] le afectó hondamente. Para la misma época recibió el impacto del argumento de Hume contra la causalidad. Como queda dicho, Paulsen opina que fue para 1769; Wolff[9] lo sitúa en 1772.

Se hacía, pues, necesario armonizar la metafísica con la ciencia de Newton. A esto, añádase el reto de Hume. Era claro que los excesos racionalistas constituían un peligro tanto para la posibilidad de la ciencia como para la moral y la conducta. Kant entendió perfectamente la situación. El racionalismo debía andar muy errado si ponía en peligro el uso mismo de la razón. No creía que el buen Dios hubiese hecho una criatura racional para que luego, el ejercicio de esta facultad condujese al triste escepticismo de David Hume. Tenía fe en las posibilidades de la razón; por eso se sintió obligado a investigar el evidente error. Su filosofía crítica muestra que encontró la falla en las alegaciones excesivas de los viejos metafísicos. Kant sostiene que dentro de sus límites naturales la razón es una facultad legítima y se puede confiar en ella.

Hasta 1770 aún confiaba encontrar algún recurso lógico que le permitiera conocer la realidad última de las cosas. De esta ilusión dogmática lo despertó el escepticismo de Hume. Comprendió que estaba ante un problema fundamental. Lo que observamos en la causalidad es la secuencia del efecto y su causa, no el lazo mismo que los une. Nada en la observación empírica justifica el carácter universal y necesario que le damos a la causalidad. No hay fundamento alguno para que, necesariamente, la próxima vez, la misma causa opere de igual modo. La *Crítica de la Razón Pura* aclara esta problemática. Sólo observamos las apariencias, nos dice; no podemos saber lo que hay detrás de esas apariencias. Pero en la unidad de su apercepción la consciencia impone sus normas a toda la experiencia, y una de estas categorías es la de la causalidad. Su justificación no surge de la experiencia, como quería Hume. Al contrario, es impuesta a la experiencia por la naturaleza de la consciencia. De ahí su realidad empírica. La causalidad es real en lo que a los fenómenos atañe. Forma parte de nuestra capacidad *a priori* para organizar los datos de la experiencia. Un proceso ciego de la naturaleza explica la ley de causa y efecto, y para fines prácticos, hace coherente y válida esa experiencia. La *Crítica de la Razón Pura* responde de este modo al problema planteado en 1770.

9. *Disertación Inaugural*

El año 1770 marca un momento decisivo en su evolución intelectual. Inicia un intervalo de auto-examen y re-definición. Algunas de sus futuras opiniones están cristalizadas en su pensamiento, otras aún no han surgido.

[8] Alexander, H. G.
[9] Wolff, *Journal*.

La famosa *Disertación Inaugural* de este año, al asumir la cátedra de filosofía, señala este momento de su vida. Se titula «Sobre la forma y principio del mundo sensible e inteligible» *(De Mundi Sensibilis atque Intelligibilie forma et Principiis);* Kant en este trabajo intenta mediar entre las posiciones opuestas de Leibnitz y de Newton. Comienza analizando un complejo infinito de sustancias. Descubre que la mente en este ejercicio tiene que llegar «a una parte que no es un todo, a algo simple», o a unir las partes hasta «alcanzar un todo que no es parte, sino un mundo.» Sostiene que no se puede formar en concreto una intuición clara ni de un simple ni de un universo, porque la intuición funciona en el tiempo, paso a paso. Cada paso comprende un intervalo de tiempo. Por lo tanto, el análisis completo de una totalidad infinita requeriría un tiempo infinito. Para Kant el problema es obvio. Por un lado, la razón exige la síntesis y el análisis de lo total; por otro lado, la capacidad intuitiva del ser humano es incapaz de realizar esta tarea. La imposibilidad de representar lo infinito muestra la discordancia entre la sensibilidad y la inteligencia. En este momento Kant ha descubierto el problema de lo no-condicionado. La inteligencia solamente puede analizar lo condicionado; en esto está la raíz de todas las antinomias.

En la *Disertación,* Kant anuncia la distinción entre el espacio y el tiempo como formas de la sensibilidad. Esto lo lleva a distinguir entre lo sensible y lo inteligible, entre los fenómenos y el noúmeno. Estamos de tal modo afectados por nuestra sensibilidad que sólo podemos conocer lo que está en el espacio y el tiempo. Por lo tanto, sólo se puede aspirar a conocer el mundo fenoménico, sujeto a las reglas de la sensibilidad. Tras este mundo de apariencias está el mundo real, independientemente de nuestra peculiar sensibilidad y modos de percibir. Este otro mundo es el de la cosa-en-sí (noúmeno). La cosa-en-sí está fuera del tiempo y del espacio, y no podemos conocerla. De ese modo, al distinguir entre la apariencia y la realidad, Kant limitó el conocimiento humano al reino de lo aparente. En el pasado no se había reconocido con claridad esta limitación, y de ahí surgieron los errores de las viejas metafísicas. La razón humana, en estas materias, fracasaba por querer discurrir sobre las últimas realidades. La razón está de antemano llamada a fracasar cuando se aventura fuera del mundo de la sensibilidad, es decir, del mundo de las apariencias. Así reza la crítica kantiana.

Al nivel del sentido común se aprecia que el tiempo y el espacio no son propiedad de las cosas, en el sentido que lo son el olor o la textura. Tampoco son objetos naturales que existan independientemente de las cosas. Son, más bien, condiciones en la percepción de los objetos. Por lo tanto, no son reales, excepto como factores de la experiencia sensible. Kant llamó al tiempo y al espacio «formas puras de la sensibilidad». No tienen existencia fuera de nosotros, constituyen parte de nuestra visión de las cosas. Este concepto se ilustra a veces usando el símil de unos espejuelos de color. Supóngase que uno hubiera nacido con espejuelos de color. Todo entonces aparecería de ese color; mas no sabríamos que éramos nosotros los que estábamos dándole a las cosas ese tinte; tampoco sabríamos que lo «visto» no era la cosa-

en-sí. Para ver la cosa-en-sí uno tendría que verla sin espejuelos, y esto no sería posible, por haber nacido con ellos. Nuestras peculiares formas de sensibilidad —tiempo y espacio— impiden ver las cosas como son: sólo se percibe la apariencia. El tiempo y el espacio constituyen el marco de la percepción externa. El conocimiento no se ajusta al objeto; el objeto, para poder ser percibido, se adapta a las condiciones de la sensibilidad.

De este modo Kant establece un dualismo entre el mundo sensible y el inteligible. Al distinguir entre la apariencia y la realidad seguía a la escuela de Leibnitz y de muchos de los antiguos racionalistas. Muchos siglos antes, Parménides enseñó que la noción del devenir es contradictoria. Lo que es, es; lo que no es, no es. El concepto del devenir contradice la idea de sustancia. Zenón, en su famosa paradoja, mostraba que un objeto en movimiento permanece inmóvil en cada instante de su curso. Por lo tanto, no es lícito confiar en lo aparente. Tal el argumento de los antiguos eleáticos. Con Kant, el dualismo cala más hondo. Creía que en el conocimiento existe siempre un elemento de construcción y de interpretación. En la consciencia los datos sensibles no existen según se perciben. La mente sólo conoce sus propias construcciones ideales, a las que llega mediante las formas peculiares de su sensibilidad y de los conceptos *a priori* del entendimiento. Estas construcciones interpretativas constituyen el mundo de los fenómenos (las cosas como-se-experimentan). Detrás de ellas está el noúmeno (la cosa-en-sí)... un mundo más allá de toda posible descripción, al cual no se aplican las categorías del entendimiento. Ni la existencia, ni la unidad, ni la causalidad, ni la realidad se pueden usar para describirlo.

Por lo cual está más allá del discurso humano. Un agudo comentarista lo ha expresado con claridad: «estamos para siempre en completa ignorancia de esa ''realidad'' que asumimos detrás de lo aparente». Kant negó que mediante el equivalente intelectual de la percepción se pueda tener conocimiento positivo del noúmeno.

Sugiere que podemos pensar el noúmeno como un límite. Sus primeros críticos lo acusaban de contradecirse: les parecía que para Kant el noúmeno «causa» los fenómenos. Esto implicaría la categoría de causalidad, que según Kant no es aplicable a lo noumenal. Más tarde, filósofos como Fichte, rechazaron el noúmeno, por considerar que es inútil un concepto del cual nada se puede predicar. Esta crítica aún se hace. No obstante, para Kant la distinción era vital. En el desarrollo de su pensamiento, especialmente en los campos de la ética, le encontró útil aplicación. No debemos juzgar únicamente por las contradicciones que supone. Si hemos de entender a Kant, es necesario considerar el concepto del noúmeno a la luz del pleno desarrollo de su sistema.

El mundo del fenómeno es el de los sentidos, la percepción, las apariencias. Constituye el territorio propio del conocimiento humano. Hasta ahí, Kant está de acuerdo con los empíricos británicos. Pero piensa que la percepción sensible no es co-extensiva con la realidad. Existen entes no percibidos de los cuales nada se sabe, pero que uno está en libertad de pensarlos.

Este mundo de la realidad última, más allá de los sentidos, es el mundo del noúmeno. En la *Disertación,* Kant confiaba alcanzarlo mediante algún desarrollo futuro de la lógica. En el curso de su evolución como pensador, abandonó esa esperanza. En su plenitud, el kantismo establece que al ser humano le es dado pensar el noúmeno, pero jamás conocerlo. Por eso no puede haber pruebas racionales sobre la existencia de Dios, la inmortalidad o la libertad. Estos son valores finales y absolutos, independientes de la experiencia sensible. Están, y deben permanecer, fuera de todo esquema racional o científico. Pero ninguna razón negativa impide que sean objetos de la fe humana. En la *Dialéctica Trascendental* mostró que los tres grandes problemas de la metafísica —Dios, la inmortalidad y la libertad— son insolubles por la razón pura (especulativa). Sobre bases teóricas no se pueden ni afirmar ni negar. La ciencia no los puede probar. Pero en su filosofía moral, Kant muestra la necesidad práctica de su existencia. La *Crítica de la Razón Práctica* enseña que esos conceptos surgen de la afirmación moral. De ese modo Kant limitó el conocimiento, y a la vez le aseguró en su sistema un lugar a las creencias necesarias para la vida práctica de la humanidad.

Nuestro conocimiento de las cosas está limitado al mundo de las apariencias. Esto no significa que ese conocimiento sea ilusorio. Es empíricamente real. El mundo del noúmeno, fuera del tiempo y del espacio, es trascendentalmente ideal. Con Kant la filosofía se convierte en un esfuerzo por fijar los límites de todo posible conocer.

La *Disertación* trata de mediar entre las opiniones de Leibnitz y de Newton. Lo intenta mediante la distinción entre la apariencia y la realidad. Los objetos de la física y de la mecánica se localizan en el tiempo y en el espacio porque esas son las formas puras de la sensibilidad del sujeto, indispensables en toda representación intuitiva. El «mundo» que se configura en armonía con las leyes de la geometría y de la mecánica es el mundo de los fenómenos, el único al que tenemos acceso. Por lo tanto, debe expresarse en las formas espaciales características de nuestra sensibilidad. Como la geometría y la mecánica son construcciones espaciales, se complementan mutuamente. El objeto del conocimiento no es la cosa-en-sí, sino las construcciones mentales que hacemos. No debe, pues, sorprender la similitud entre los procesos mentales y la apariencia de las cosas.

Ambas reflejan la misma consciencia, es decir, las facultades del que percibe.

En la *Disertación* se definen la sensibilidad y la inteligencia como facultades distintas y diferentes. Esto es acertado. Los reinos del fenómeno y del noúmeno, de la apariencia y de la realidad, se establecen a través de este dualismo. El espacio y el tiempo, como formas de la sensibilidad, proveen el armazón del mundo de los fenómenos. Pero la *Disertación* define la inteligencia en términos negativos, como «la facultad por la cual el sujeto se representa cosas que no pueden manifestarse a sus sentidos». De este modo Kant consigna que la inteligencia tiene uso válido fuera de la esfera de lo sensible. Todavía, en 1770, incluía bajo «inteligencia» facultades que luego,

en la *Crítica de la Razón Pura,* diferenciará. Aún no había distinguido entre el entendimiento y la razón. Así de confusas eran sus ideas para esta época; mas, no obstante, ya comenzaba su «revolución al modo de Copérnico».

10. *Revolución análoga a la de Copérnico*

Esta constituye su propia aventura en pos de nuevos y mejores métodos de trabajo. El la ha explicado[10] con estas palabras. «Hasta ahora se ha asumido que nuestro conocimiento debe ser en conformidad con el objeto. Pero todos los esfuerzos por conocer el objeto *a priori,* por medio de conceptos, sólo han producido fracasos. Debemos, pues, intentar ver si suponiendo que el objeto sea en conformidad con nuestro conocimiento, tenemos más éxito en las labores de la metafísica. Esto estaría en armonía con lo que perseguimos, que es poder establecer *a priori* algo sobre el objeto, antes de que nos sea dado por los sentidos. Si ensayamos tal método, estaremos siguiendo precisamente la primera hipótesis de Copérnico. No logrando explicar satisfactoriamente los movimientos celestes mediante el supuesto de que el universo giraba en derredor a la tierra, trató de determinar si tendría más éxito haciendo girar al observador en torno a las estrellas inmóviles. En metafísica podemos realizar un experimento parecido, en lo referente a la inuición de los objetos. Si la intuición ha de ajustarse a la constitución de los objetos, no sabríamos nada sobre ellos *a priori,* pero si el objeto (como objeto de los sentidos) debe ser en conformidad a nuestra facultad intuitiva, no hay dificultad en concebir tal posibilidad... La experiencia es una especie del conocer que comprende al entendimiento; el entendimiento posee reglas que existen con anterioridad a que los objetos nos sean dados, por tanto, *a priori.*» Un comentarista lo ha explicado así: «En vez de asumir que nuestras ideas, para ser ciertas, deban ajustarse a la realidad externa, independientemente del acto del conocer, Kant propuso que la realidad objetiva se conoce sólo en tanto ella conforma a la estructura esencial de la mente que conoce.»

La gran aventura de su pensamiento no sería fácil. Entre la *Disertación* y la publicación de la *Crítica de la Razón Pura* median casi once años. Estos fueron años cruciales, de silencio en lo que toca a nuevas publicaciones, pero de intensa especulación y re-examen de sus puntos de vista. Las muchas notas en que anotaba los detalles de sus meditaciones son prueba eminente de una labor intelectual agotadora. En la *Disertación* asumía que la sensibilidad por sí sola explica la síntesis de los datos de la experiencia, no distinguía aún entre el entendimiento y la razón, ni justificaba por qué la mente produce «conceptos puros no derivados de la experiencia, que se aplican en cambio con validez universal a la realidad independiente». Dejaba, además, abierta la posibilidad de que las categorías (los conceptos puros) pudieran extenderse problemáticamente al noúmeno. En la *Crítica de la Razón Pura*

10 Kant, *Critique of Pure Reason*. Trad. Kemp Smith, Bxvi.

se enfrenta a esta temática. Había encontrado el hilo de Ariadna que lo conduciría a ideas tan revolucionarias para la filosofía. Ya Kant veía en su sistema «una llamada a la razón para enfrentarse a la más difícil de todas sus tareas, la del conocimiento propio».

La filosofía trascendental va a juzgar los alegatos y pretensiones de la razón. En las palabras de Wolff[11]: «De ese modo, la filosofía trascendental o crítica puede verse como un inventario sistemático de las posesiones de la mente humana, como un catálogo de las funciones, capacidades, modos de representación, pasiones y actos del "yo", todo con el fin de establecer la validez o la invalidez de sus pretensiones cognoscitivas.»

La *Crítica de la Razón Pura* trata sobre la validez del juicio en las leyes normativas. Explica por qué las leyes impuestas a la experiencia son universales y necesarias para nosotros. De este análisis, el hombre surge como un legislador autónomo. En la *Crítica de la Razón Práctica* lo que importa son las acciones. Los ideales se convierten en reglas para la acción, dentro de la ley moral de la propia autonomía. Se muestra que el ser humano existe entre dos mundos: el de la naturaleza, sujeto a la necesidad, y el mundo de la libertad que es el de lo «que debe ser». En la *Crítica del Juicio*, el juicio se define como la capacidad para resumir lo particular bajo lo general, y de reflejar lo general en lo particular. La primera Crítica abrió el camino al fijar los límites de la mente en la ciencia y el conocimiento objetivo; la segunda *Crítica* situó las demandas morales de la humanidad bajo la autonomía de la voluntad; la tercera *Crítica* unió estas capacidades bajo la doctrina del juicio. Kant, en resumen, sistematizó toda la vida mental mediante su idealismo trascendente. De su análisis, el ser humano emerge como un agente libre que le impone leyes a la realidad[12].

La filosofía crítica, por la extensión y profundidad de sus conceptos, le señaló a la especulación futura sus problemas. La publicación de la primera *Crítica* inició en Alemania unos movimientos tan significativos, que sus primeros cuarenta años constituyen una de las grandes edades del pensamiento. En la historia del Idealismo Alemán vemos como todas las corrientes del kantismo se desarrollan independientemente, en nuevas e importantes escuelas. Estudiaremos ahora, más a fondo, la obra de Kant.

11 Wolff, *Theory*, pág. 35.
12 Stern, *Folia Humanistica*.

CAPITULO II

Las obras críticas

Crítica de la Razón Pura, aparece en 1781.
Prolegómenos a toda Metafísica Futura que Quiera Presentarse como Ciencia, 1783.
Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres, 1785.
Crítica de la Razón Práctica, 1788.
Crítica del Juicio, 1790.

Luego de once años de relativo silencio, en lo que a la publicación de obras se refiere, Kant inició la enorme empresa de escribir un nuevo sistema filosófico. Tenía ya cincuenta y siete años. Tras el silencio anterior, desarrolló una actividad inusitada. En rápida secuencia publicó las obras que constituyen su especulación definitiva. A la *Crítica de la Razón Pura* siguieron otras dos *Críticas;* los *Prolegómenos* y la *Fundamentación* son obras introductorias sobre los mismos temas. Se dice que escribió la primera *Crítica* en sólo cuatro o cinco meses[1]. Escribir, en tan corto tiempo, un libro tan extenso y profundo, refleja la necesidad sentida de darle forma final a una doctrina que lo había ocupado largo tiempo. Es natural que ésta, su más grande obra, adolezca de muchas contradicciones y sea en partes muy oscura. El autor envejecía y estaba impaciente, pensando que a lo mejor no viviría el tiempo necesario para dejar escrito el resto de su filosofía. Esa es la causa, y la excusa, para la precipitación que tuvo en publicar su obra; es el motivo por el cual descuidó el estilo de su composición.

No obstante, en su mente el plan estaba claro. Las diferentes obras, entre sí, e internamente cada una, reflejan un plan maestro del cual no se alejó. Contrario a los que han creído que Kant editó, juntas, notas diversas acumuladas a través de los años —la famosa teoría «del mosaico», que en inglés han llamado «Patchwork»—, Kant tenía una idea unitaria, que sistemáticamente desarrolla en sus distintas publicaciones. Repetidas veces insistió en que para entender sus escritos es necesario po-

[1] Paton, *Metaphysics,* pág. 45.

seer desde el principio una idea del plan total. Para dar esa idea, precisamente, escribió los *Prolegómenos*.

Sus publicaciones, independientemente del plan de su composición, son de por sí densas y difíciles. Como un gran comentarista[2] ha dicho: «La oscuridad que presentan está mayormente en aquellas partes —tales, como la *Deducción Trascendental* y las *Analogías* — donde Kant rompe con la tradición establecida y trata de probar sus nuevas y revolucionarias ideas. No necesitamos ir lejos para explicar esto. Su oscuridad, donde es cierta, se explica por dos motivos. Primero, la *Kritik* se compuso con rapidez; y en segundo lugar, los problemas que afronta son tan difíciles como nuevos». Kant tuvo una rara visión, en conflicto con las opiniones de su tiempo, y trata de comunicarla. Los pasajes oscuros reflejan la dificultad de este empeño.

En la compleja extensión de todo el saber humano, Kant vio el funcionamiento de reglas definitivas, que le confieren funciones y usos específicos a los diversos poderes y facultades de la mente. Comprendió que era necesario descubrir las relaciones existentes. Entonces se resolverían los aparentes conflictos y se vería que cada función de la mente ocupa un lugar especial en ese plan maestro. Debido a esa visión del conjunto, las obras kantianas muestran tan alto grado de organización que le han creado un problema más a los estudiosos: el de su arquitectura. Se ha debatido largamente la estructura de la filosofía crítica. Muchos piensan que Kant, en su obsesión por la simetría metódica, forzó la composición de sus obras, independientemente de motivaciones lógicas, para mantener el designio general. Sin entrar en los méritos de estas controversias, dos hechos saltan a la vista. Primero, Kant creyó que su manera de organizar el material era esencial; lo veía como el desarrollo de una visión propia. No puede, pues, ignorarse fácilmente el plan que se impuso. En segundo lugar, como lo explica el Profesor Wolff en su obra *Kant's Theory of Mental Activity*, la estructura propia de los escritos kantianos agrupa en un solo cuerpo múltiples y profundos pensamientos sobre la naturaleza de la mente, y esto también tiene valor.

Al leer obras tan difíciles, debe recordarse un consejo bien intencionado[2], que lo da uno de sus principales comentaristas: «... debemos hacer el mayor esfuerzo por seguir el plano ascendente y tortuoso de la *Kritik*, y después decidir si hemos visualizado el espacioso territorio que Kant alega haber visto. Si insistimos en que cada paso se justifique antes de proseguir adelante, nunca llegaremos a ningún sitio».

Este es notoriamente un territorio arduo y escabroso. Entre los estudiosos de Kant abundan las frustraciones de muchos que intentaron dominar esta doctina. Existe en ellos una nota de insatisfacción. Luego de haber examinado las bases de su pensamiento, comprenden que la profundidad de Kant

[2] Paton, loc. cit., pág. 51.

es inagotable. Josiah Royce[3] cuenta la triste historia de quienes comenzaron a escribir un comentario y escribieron voluminosamente, pero no pudieron cubrir por completo una sola de las obras del *corpus* kantiano: El profesor Paton, en dos largos volúmenes, discute únicamente la primera mitad de la *Crítica de la Razón Pura.* Hans Vaihinger dedica más de cien páginas a explicar la naturaleza *a priori* del tiempo y del espacio, según Kant. Si ésta ha sido la experiencia de los profesionales, el principiante no tiene por qué desmayar. Debe continuar tratando, seguro de que aunque no capte la plena riqueza del pensamiento crítico, no obstante, está emprendiendo «un lento viaje a través de un territorio difícil y de austera belleza, y debe conformarse si en su corto vuelo logra por lo menos, en sus líneas generales, conocer el camino que siguió el gran pensador».

La *Crítica de la Razón Pura,* publicada en Riga en 1781, no atrajo al principio mayor atención. En 1782 apareció la primera reseña sobre el libro. Era una nota anónima en el *Gelehrte Anzeigen* de Gottingen, que luego se averiguó fue escrita por Christian Garve, y editada por G. E. Feder. La reseña simplemente dice: «Lo he leído, pero no lo entiendo.» Uno pudiera haber afirmado de esta obra lo mismo que Hume dijo de su *Tratado de la Naturaleza Humana:* «había salido muerta de la imprenta». En el próximo año Kant redactó los *Prolegómenos* como una exposición más sencilla de su doctrina, en un esfuerzo por hacerla accesible al público inteligente. Aunque muchos pretendieron que la *Crítica* era incomprensible, su éxito fue rápido y definitivo. A los veinticinco años se enseñaba en todas las universidades y había provocado en Alemania un crecimiento filosófico tan grande que Jean Paul se sintió justificado en declarar que Dios le había dado a los franceses el imperio terrestre, a los ingleses el del mar, y a los alemanes el reino de la metafísica. De este modo Kant fraguó esa revolución intelectual tan dramáticamente descrita por Heine[4].

La *Crítica de la Razón Pura* es obra extensa. En una edición reciente ocupa[5] seiscientas noventa y tres páginas. Consiste en dos partes: La Doctrina Trascendental de los Elementos, y la Doctrina Trascendental de los Métodos. La primera parte constituye el cuerpo principal de la obra. Se subdivide en la *Estética Trascendental,* la *Analítica Trascendental* y la *Dialéctica Trascendental.* En la edición antes mencionada, la *Estética* ocupa cuarenta páginas, la *Analítica* doscientas, y la *Dialéctica* doscientos ochenta. En contraste, la segunda parte sólo toma escasamente cien páginas. Estos números dan una idea somera de la importancia relativa que Kant le otorgó a las distintas secciones de su gran obra. Para Kant, el pensar es una actividad ordenada según reglas. La mente funciona unitariamente. Pero para los propósitos de descripción y de simplificar un proceso tan complicado, eligió describir la sensibilidad (estética) aparte del entendimiento (analítica). Se-

[3] Royce, pág. 109.
[4] Citada por Caird, vol. I, pág. 63.
[5] Kant, *Obras Selectas.*

gún uno lo lee, uno comprende que éstas no son actividades separadas sino aspectos simultáneos del proceso mental. Considérese, por ejemplo, la representación de un círculo. Esto envuelve receptividad (sensibilidad), pero también síntesis, en que el entendimiento aplica la categoría de la unidad a los datos sensibles. Kant insistía en que la *Crítica* ha de leerse con algún entendimiento de sus ideas principales, antes de que cada una de sus secciones se pueda entender.

La *Estética* presenta los elementos pasivos del conocer, la sensibilidad. En la *Analítica* se discuten los elementos productivos del entendimiento. La *Analítica* según Kant, es la lógica de la verdad; esto es, del raciocinio válido. La *Dialéctica* es la lógica de la ilusión; ella extiende el proceso mental fuera de los límites de la experiencia y por eso entraña un error que la mente no puede evitar. En el campo de la dialéctica está el reino de la metafísica.

La obra comienza citando al Canciller Bacon; luego sigue la dedicatoria al Baron von Zeidlitz, entonces Ministro de Estado de Prusia. A continuación viene el prefacio, que Kant alteró significativamente en la segunda edición de 1787. Resulta útil leer ambos textos. En el primero declara: «El propósito de la presente investigación es averiguar cuánto podemos saber mediante el uso de la razón cuando ésta se ve completamente privada del material y de la ayuda que le puede dar la experiencia sensible (A XIV).

En la segunda edición, un prefacio más extenso describe como la matemática y la física alcanzaron el «camino seguro de una ciencia». Destaca la relación entre el conocer y la experiencia. Galileo se dio cuenta de «que la razón entiende únicamente aquello que se produce según sus propias reglas». El científico trabaja «obligando a la naturaleza a contestar las interrogantes que le plantea la propia razón». En contraste con otros campos del saber, la metafísica no ha logrado «el camino seguro de una ciencia... Esto muestra, fuera de toda duda, que hasta ahora su metodología ha sido una búsqueda a ciegas, y, lo que es peor aún, una búsqueda entre meros conceptos». Sugiere que la metafísica siga el ejemplo de Copérnico (B XVII): «Por eso debemos esforzarnos en ver si conseguiremos mejores resultados en los problemas de la metafísica partiendo del supuesto de que los objetos deben ajustarse a nuestro conocimiento»; además, declara: «Nunca podemos trascender los límites de la experiencia posible». Pero la experiencia sólo da conocimiento de las apariencias, no de la cosa-en-sí. Uno nunca se debe aventurar especulativamente más allá de los límites de la experiencia. Cuando esta regla se viola, la razón se enfrenta a contradicciones. Este límite señala el carácter negativo de la nueva metafísica; su valor positivo será en la problemática moral, en la razón práctica, donde «inevitablemente traspasa los límites de lo sensible».

Como el conocer depende de la experiencia sensible, nunca conocemos la cosa-en-sí. Pero, no obstante, es lícito pensarla. El entendimiento sabe; la razón piensa. «... no existe contradicción alguna en suponer que la misma voluntad esté en su apariencia, en sus actos visibles, necesariamente sujeta a las leyes de la naturaleza y por lo tanto, no sea libre: mientras que como la

cosa-en-sí no esté sujeta a esas leyes y por lo tanto sea libre». «... aunque yo no pueda conocer la libertad, yo puedo pensarla». «Si aceptamos que la moralidad presupone la libertad (en su sentido más estricto) como propiedad de nuestra voluntad, la diferencia que establecemos entre lo aparente y lo real salva la libertad, y con ella la moralidad, de tener que obedecer el mecanismo fijo de la naturaleza». Bajo la nueva filosofía «la doctrina de la moralidad y la doctrina de la naturaleza pueden, por lo tanto, cada una justificar su posición». Del mismo modo, los conceptos de Dios y de la inmortalidad se pueden sostener una vez se acepta la distinción entre el fenómeno y el noúmeno. «Cuando las Escuelas hayan reconocido los límites de la razón» ya no harán alegaciones falsas sobre Dios, la libertad y la inmortalidad. Estas cuestiones no pertenecen propiamente al campo del entendimiento. Sobre estos asuntos tan importantes no podemos tener la certeza del saber, pero podemos creer; se excluyen del campo del conocimiento, pero se salvan en los dominios de la fe. Así Kant limitó la esfera del conocimiento pero le aseguró a la fe un lugar aparte. Lo que la metafísica requería era un estudio crítico para situar cada actividad humana en su propio ámbito. Esto es lo que la *Crítica de la Razón Pura* se propone hacer. Con esta conclusión termina el prefacio de la segunda edición. Como se notará, Kant en el comienzo de su gran obra muestra ya el camino que ha cubierto desde la famosa *Disertación Inaugural*. Distingue entre el entendimiento y la razón, y sitúa a la cosa-en-sí (el noúmeno) más allá del saber; afirma que todo posible conocimiento está limitado al campo de la experiencia sensible.

Después, sigue la *Introducción*. Kant la inicia distinguiendo entre el conocimiento puro y el empírico. Dice que «no poseemos ningún conocimiento que sea anterior a la experiencia», y en la experiencia sensible comienza todo el saber, «pero si es verdad que todos nuestros conocimientos comienzan con la experiencia, todos, sin embargo, no proceden de ella, pues bien podría suceder que aún nuestro conocimiento de la experiencia fuera una composición de lo que recibimos por impresiones sensibles y de lo que aplicamos por nuestra propia facultad de conocer (simplemente excitada por la impresión sensible) y que no podamos distinguir este hecho hasta que una larga práctica nos habilite para separar esos dos elementos (B2)».

«Es, por tanto, a lo menos una cuestión que exige profundo examen y que no podemos resolver a simple vista, la de saber si hay algún conocimiento de este género independiente de las experiencias y también de toda impresión sensible. Llámase a este conocimiento *a priori*, y distínguese del empírico en que las fuentes del último son *a posteriori*, es decir, que las tiene en la experiencia». La frase *a priori* puede tener otras connotaciones; Kant la usa estrictamente para denotar el conocimiento que no es «independiente de esta o de aquella experiencia, sino independiente de toda experiencia. Está en oposición al conocimiento empírico, que es posible *a posteriori*, esto es, a través de la experiencia (B 3)». Más adelante advierte: «Los modos *a priori* del conocer se llamarán *puros* cuando no tengan ninguna mezcla empírica».

Poseemos un criterio para distinguir entre el conocimiento puro y el empírico. «... Si se halla una proposición cuyo pensamiento implica el carácter de necesidad, esa proposición es un juicio *a priori*; si además no es derivada y sólo se concibe por sí misma como necesaria, es entonces absolutamente *a priori*». «En segundo lugar, la experiencia no da nunca a sus juicios una universalidad verdadera y estricta, sino una generalidad supuesta o comparativa, mediante inducción... Cuando, en cambio, la universalidad estricta es esencial a un juicio, esta universalidad indica una fuente especial de conocimiento, es decir, una facultad de conocer *a priori*. La necesidad y la estricta universalidad son, pues, criterios seguros del conocimiento *a priori* y son inseparables la una de la otra (B 4)».

Kant sostiene que estamos en posesión de conocimientos *a priori*. Un ejemplo que da es el de las matemáticas, cuyas proposiciones son universales y necesarias. Aclara que la frase «todo cambio tiene una causa» es en principio *a priori*, pero no puro, porque el concepto de cambio sólo puede formarse en la experiencia. Cuando abstraemos de la experiencia todo lo que depende de la experiencia, quedan las nociones de sustancia y de espacio. Kant atribuye estas nociones a una capacidad innata para el conocimiento *a priori*. En su época, hablar de lo *a priori* estaba más justificado que al presente. Kant consideraba que los supuestos implícitos en todo pensamiento son *a priori*. Nadie entonces dudaba que la geometría de Euclides era definitiva, o que la mecánica de Newton sería válida para todo tiempo y lugar. Por tanto, los supuestos básicos de esas ciencias parecían evidentes y fijos. Hoy, con el desarrollo de las geometrías de Riemann y con los nuevos conceptos del tiempo y del espacio que surgen en la teoría de la relatividad, estamos menos seguros. La tendencia reciente ha sido considerar los conceptos *a priori* como ciertos únicamente para determinada situación, no para todos los posibles universos. Por ejemplo, las coordenadas cartesianas parecen ser universales y necesarias para las situaciones terrestres no para otras galaxias y nebulosas, donde las ecuaciones de la relatividad requieren cuatro dimensiones. A pesar de éste y de otros argumentos similares, no es posible descartar por completo la posibilidad de que la mente posea principios *a priori*. La otra alternativa es la del empirismo, que sostiene que las nociones generales aplicables a la experiencia son conceptos *a posteriori*. Si se acepta este punto de vista, surgen problemas de difícil solución, como el que encontró Hume al tratar de explicar la causalidad a base de los datos de la experiencia. Tuvo que resolver su dilema recurriendo al hábito, una capacidad que tampoco se explica enteramente por medio de la experiencia sensible. Aún entonces no pudo justificar la universalidad y el carácter de estricta necesidad que el principio causal ha de tener si va a existir «una ciencia verdadera». La incapacidad del empírismo extremo para ofrecer una solución razonable le abre la puerta a la posibilidad de lo *a priori*.

Una vez que ha dado ejemplos de lo que llama «el conocimiento *a priori*», Kant declara que «la filosofía necesita de una ciencia que determine la posibilidad, los principios y la extensión» de esa clase de conocimientos.

Es un campo que está más allá de lo sensible, en donde «la experiencia no guía ni corrige», y donde la razón realiza sus investigaciones sobre Dios, la inmortalidad y la libertad, asuntos todos de tanta importancia. La metafísica es la ciencia que alega explorar los fundamentos de lo *a priori*. Mas éste es un territorio peligroso, «... una vez estamos fuera del ámbito de la experiencia, ya la experiencia no nos puede rectificar... cegados por tales supuestas pruebas de los poderes de la razón, las demandas excesivas por extender el conocimiento ya no conocen límites (A 5)». Esta es la falla que en el pasado causó los errores de los metafísicos. Lo que se necesita es un canon que limite los poderes del conocimiento, para que la metafísica no se extralimite, sino que se mantenga en su esfera natural.

En el análisis del saber se deben distinguir dos clases de proposiciones, o, como Kant las llama, de juicios: los *analíticos* y los *sintéticos*. «O el predicado B pertenece al sujeto A como algo que está contenido en ese concepto A, o B está fuera del concepto A, aunque esté a la verdad en conexión con él. En el primer caso yo llamo al juicio *analítico;* en el otro, *sintético...* (B 11)». «Así los juicios (los afirmativos) son analíticos cuando el enlace del predicado al sujeto es pensado con identidad, pero se deben llamar juicios sintéticos aquéllos en que este enlace es pensado sin identidad. Se podrá también llamar a los primeros *explicativos* y a los otros *extensivos,* pues los primeros no agregan nada al concepto del sujeto por medio del predicado: no hacen más que descomponerlo en sus conceptos parciales, que han sido... pensados en él; en tanto que, al contrario, los últimos agregan al concepto del sujeto un predicado que no había sido pensado en él... Los juicios de la experiencia, como tales, son todos sintéticos (B 11)».

Kant da como ejemplo el concepto de un cuerpo: «Que un cuerpo sea extenso, es una proposición que se impone *a priori* y no un juicio empírico». Ese ejemplo no lo aceptan los empíricos. Si del concepto de un cuerpo sacamos la extensión como un predicado, ¿estamos realmente sacando algo que no se originó en la experiencia? Los empíricos alegan que podemos sacar «extensión» porque de antemano la experiencia había incorporado esa idea al concepto de cuerpo. El argumento es interminable, y no hay manera clara de frenarlo. Puede, quizá, ser meramente una cuestión de gusto. La razón por la cual en determinado caso se favorece que un conocimiento sea *a priori* o *a posteriori* puede ser algún compromiso subconsciente en la vida emocional del individuo. Hace tiempo un inglés versado en letras clásicas opinó que la antigua controversia entre nominalistas y realistas se debía a que unos nacen aristotélicos y otros son platónicos. El caso presente puede ser parecido. Existen preferencias que no se pueden explicar.

Si fraseamos nuestras definiciones *ad hoc,* todas las proposiciones, excepto las normativas, resultarán analíticas. Leibnitz, en algunos de sus escritos, parece creer que si uno tuviera suficiente conocimiento de las cosas, todas las proposiciones serían analíticas, eliminándose entonces la diferencia entre las *verdades de razón* (analíticas) y las *verdades de-facto* (contingentes). Esto, desde luego, es contrario a la filosofía crítica.

Kant admitía que cambiando o extendiendo las definiciones se puede variar la clasificación de las proposiciones, pero que este mero juego de palabras no puede conferir el status de *a priori* a un hecho concreto. No pueden usarse las definiciones arbitrariamente para decidir si un juicio es analítico *a priori*. De una manera clara expresó su posición: «si uno pudiera tener el concepto completo del cual las nociones de sujeto y predicado son copartícipes, los juicios sintéticos se convertirían en analíticos. Pero el problema es decidir cuanta arbitrariedad puede haber...»[6]. Como Beck lúcidamente lo expresa, Kant[7] contestó negativamente a esta pregunta: «Kant, que fue el primero en levantar la cuestión, parece haber decidido desde muy temprano que la línea divisoria entre estos dos tipos de juicio no es ni variable ni arbitraria».

Según Kant una definición puede ser nominal o real. La definición nominal del sujeto puede hacer que una proposición sea formalmente analítica, pero esto no altera su significado verdadero. La proposición es únicamente analítica cuando la definición del sujeto es real. Las definiciones no pueden arbitrariamente generar, por sí mismas, conocimientos. Eberhard, un pensador alemán menor, fue quien primero planteó el problema, y según Beck[8] lo explica, Kant supervisó e inspiró la refutación que le hizo Schultz[9].

C. I. Lewis[10], que mantuvo una posición similar a Kant, lo expresó del siguiente modo: «Si las implicaciones de estas ideas se analizan bien, debe parecer que son fatales para la tesis de que lo *a priori* coincide con lo analítico; ya que no es posible creer que sin acceso a la experiencia sensible la verdad sea cuestión meramente de vocabulario, o dependa de convenciones en el procedimiento.»

La distinción entre juicios analíticos y sintéticos puede no ser tan fundamental como opinaba Kant. No obstante, el filósofo así lo creyó; para entender su sistema debemos asumir que lo es, y seguirlo en la completa exposición de su pensamiento.

Lo verdaderamente revolucionario en Kant, y en esto estriba el fundamento de su sistema, es que en adición a los juicios analíticos y sintéticos creía que existen «juicios *a priori* sintéticos». Su división de todos los juicios en tres grupos distintos, es como sigue: Existen proposiciones, o juicios, según prefirió llamarlos, que son meramente explicativos, y pueden ponerse a prueba mediante el principio de contradicción. Esos son los *juicios analíticos*. El segundo grupo lo forman los *juicios sintéticos a posteriori*, derivados de la experiencia, por lo tanto, empíricos, donde la negación no implica un absurdo. Finalmente, existen, o Kant creyó que existían, los *juicios sintéticos a priori*. Estos juicios no suponen una necesidad lógica formal. Pero son pro-

6 Kant, *Reflexión 3928*, ed. Akademie.
7 *En Collection of Critical Essays*, ed. por Wolff, págs. 3-22.
8 Recensión en *Eberhards Magazin*, ed. Akademie, vol. XV, pág. 408.
9 En loc. cit., párrafo 7, pág. 1?
10 Lewis, pág. 36.

posiciones que extienden, es decir, aumentan, el campo del sujeto sin ayuda de la experiencia. Un ejemplo predilecto de Kant era «Todo lo que sucede tiene una causa». Como muestra en la *Crítica de la Razón Pura,* estos juicios son esenciales al funcionamiento de la inteligencia. Son indispensables para la ciencia y para la moralidad. Exhiben una universalidad y carácter de necesidad que la experiencia no puede dar. Por lo tanto, no pueden originarse en ella. Su única fuente posible es la facultad *a priori* de la mente. Kant opinaba que el error básico de Hume fue ignorar esta fuente del saber.

Para Kant, la validez de su distinción era absoluta. «En todas las ciencias teóricas de la razón están presentes, como principios, los juicios *sintéticos a priori* (B 14)», afirma. Estos juicios implican un sentido de necesidad y de universalidad. Para él, la mayoría de los conocimientos matemáticos son de esta clase. Son también proposiciones que, adecuadamente usadas, pueden justificar la función y el quehacer de la metafísica. Kant nunca habla de «proposiciones»; usa el término «juicio». Como cada proposición es un juicio, el asunto no reviste importancia alguna y sólo refleja una preferencia lingüística personal.

Al alegar que los juicios *sintéticos a priori* son esenciales a las matemáticas, menciona el caso de «5 más 7 es igual a 12»: «Que 5 se deba añadir a 7, ciertamente lo he pensado ya en el concepto de una suma que es igual a 7 más 5, pero no que esta suma sea equivalente al número 12 (B 16)». Esto, alega, es aún más evidente en la suma de números más grandes. Insiste que ningún número es pensado al pensar la unión de otros dos números; se necesita un acto intuitivo para completar la suma. En el caso de «12» se necesita la representación de «5» y de «7» como puntos, y su suma intuitivamente por conteo. Considera que también en geometría pura los juicios *sintéticos a priori* son fundamentales. «Ninguna proposición básica en la pura geometría es analítica. Que la línea recta entre dos puntos sea la más corta, es una proposición sintética; puesto que mi concepto de una línea recta no contiene nada de cantidad, sino solamente de calidad. El concepto de "más corto" es totalmente una adición y no puede derivarse del concepto de "línea recta" mediante ninguna forma de análisis. Por lo tanto, es preciso reconocer la intuición en este caso; la síntesis es sólo posible con su ayuda (B 16)». Como la frase «Una línea recta es la distancia más corta entre dos puntos» es sintética (ya que no puede ser analítica), y requiere intuición, ésta tiene que ser una intuición pura (no derivada de la experiencia), ya que es una proposición universal y necesaria y estas cualidades no pueden derivarse de la experiencia. Por lo tanto, tiene que ser *a priori.* Esta proposición es un juicio *sintético a priori* e igualmente los demás postulados fundamentales de las matemáticas y de la física. Da dos ejemplos: «... en todos los cambios del mundo corpóreo la cantidad de materia permanece la misma», y «en toda comunicación de movimiento, la acción y la reacción son siempre iguales la una a la otra». Alega que el concepto de «materia» implica su presencia ocupando espacio, pero no su permanencia. En el examen de otras proposiciones similares, sigue esas mismas líneas de pensamiento.

Kant cree que estas proposiciones *sintéticas a priori* son esenciales a las matemáticas y a las ciencias naturales. Sin ellas, estas ciencias no serían posibles. Por lo tanto, concluye que realmente existen, y agrega: «El verdadero problema de la razón pura hállase contenido en esta pregunta: ¿Cómo es que los juicios *sintéticos a priori* son posibles? (B 19)».

También opina que estos principios son básicos a la posibilidad de una verdadera metafísica. Duda que en su tiempo haya una metafísica que sea ciencia verdadera, pero está seguro de que existe por lo menos como una tendencia natural del ser. «La metafísica existe actualmente si no como ciencia, al menos como una disposición natural *(metaphysica naturalis)*... Por eso en todos los hombres, tan pronto la razón está madura para la especulación, siempre ha habido y continuará habiendo alguna clase de especulación metafísica. De ahí surge la pregunta: ¿Cómo es posible la metafísica como tendencia natural? Es decir, ¿cómo es que la razón pura se plantea a sí misma esas preguntas, y siente la necesidad imperiora de contestarlas de la mejor manera posible? (B 22)». De esta pregunta pasamos fácilmente a una consideración más importante: «¿De qué modo es posible la metafísica como ciencia?».

Kant creyó haber probado que se usan principios *a priori* en las matemáticas, las ciencias naturales y la metafísica. ¿Cómo es esto posible? «Se necesita resolver esta última cuestión, para poder determinar la validez de estos conceptos en relación a los objetos de todo el conocimiento en general.»

Hacia el final de la *Introducción,* Kant anuncia (B 24) que, «a través de métodos completamente distintos», él está listo para «darle un desarrollo próspero y fecundo» a la ciencia de la metafísica, «una ciencia indispensable a la razón humana, y de la cual se pueden cortar las ramas pero nunca extirpar sus raíces». Termina afirmando que la «razón pura es la que contiene los principios para conocer algo absolutamente *a priori*». Define «el conocimiento trascendental» como una rama del saber que se preocupa «no tanto por los objetos como por el modo de conocer los objetos en tanto este conocimiento es posible *a priori*». El propósito de su libro no es ensanchar el conocimiento, sino corregirlo, y «proveer la manera de comprobar el valor, o el no valor, de todo el conocimiento *a priori*» (B 26). La *Crítica de la Razón Pura* es «una filosofía de la razón pura simplemente especulativa». Por eso, no abarca el campo de la ética. La ética, desde luego, comprende también conocimientos puros; pero está fuera de la filosofía trascendental porque en un sistema puro de moralidad existen conceptos derivados empíricamente, tales como el placer y el dolor. Por eso la moralidad está fuera del círculo de la razón pura. Ya en el mero comienzo de la primera *Crítica* se entrevee que Kant contempla para el futuro, aunque no lo anuncia, un estudio separado de la ética, que será la *Crítica de la Razón Práctica.*

La Introducción termina diciendo: «... existen en el conocimiento humano dos orígenes que parten de una raíz común, desconocida para nosotros, la *sensibilidad* y el *entendimiento*... En tanto que la sensibilidad pueda contener representaciones *a priori* que constituyen las condiciones bajo las

cuales se nos dan los objetos, pertenecerá a la filosofía trascendental. Y como las condiciones bajo las cuales únicamente se dan los objetos del conocimiento humano tienen que preceder a aquéllas bajo las cuales se conciben, la doctrina trascendental de la sensibilidad constituirá la primera parte de la ciencia de los elementos (B 30-A 16)».

Esta rápida ojeada a los *Prefacios* y a la *Introducción* no debe concluir sin una nota breve sobre la naturaleza de las proposiciones matemáticas.

Contrario a las enseñanzas de Leibnitz, Kant sostuvo que las proposiciones básicas de las matemáticas son sintéticas. No creyó que fuesen un mero análisis de conceptos; pensaba que debían referirse a «algo», y por lo tanto contener un elemento derivado de la intuición. Estas son ideas importantes en su sistema. Desde su época el crecimiento de las matemáticas ha ido en dirección a un grado mayor de abstracción. A principios de este siglo la publicación de *Principia Mathematica,* por Bertrand Russell y Alfred North Whitehead, favoreció la tesis de que las matemáticas y la lógica se originan en las mismas proposiciones básicas, y que éstas son analíticas. Pero, «en el sistema de *Principia Mathematica* esto se logra mediante ciertos supuestos cuyos carácter analítico y status lógico están abiertos a serias dudas[11]». No obstante, muchos expertos sostienen, quizá correctamente, que en general el desarrollo de las matemáticas no ha favorecido el punto de vista del kantismo.

El problema es sumamente complicado. Los sistemas matemáticos, ciertamente, se han vuelto totalmente abstractos, de tal modo que parecen constituir un análisis exhaustivo de conceptos. En época de Kant sólo existía la geometría euclidiana, pero hoy hay diversas geometrías, cada una de las cuales supone un espacio con características distintas. Las coordenadas de Reimann se desarrollaron sin relación a ninguna realidad conocida. Al principio parecían constituir meramente una diversión. De pronto, con el descubrimiento de la relatividad, se encontró que eran sumamente valiosas. La teoría de la relatividad necesitaba una geometría de cuatro coordenadas. En este caso, resultaba útil un sistema matemático que se había originado en la pura abstracción y, por tanto, enteramente analítico. Por lo menos, en su principio, no se había referido a nada actual: era un mero análisis de conceptos. Pero la complejidad del asunto va más lejos aún. En este caso particular, para que la nueva geometría fuese aplicable a «algo», se necesitó una situación concreta donde pudiera usarse. Este requisito envuelve un elemento de intuición. En algo parecido a lo alegado por Kant, Paton[12], de manera muy clara, resume el asunto: «Si una de las varias geometrías nuevas es aplicable al mundo físico, nos encontramos de un modo más sutil con el viejo problema de Kant: No puede ser mera coincidencia que un sistema altamente abstracto de geometría sea aplicable al mundo actual; constituye un deber filosófico pedir una explicación.»

[11] Körner, pág. 39.
[12] Paton, *Metaphysics,* vol., I, pág. 162.

Ciertamente, las secciones de la *Crítica de la Razón Pura* que tienen relación con la geometría deberán leerse con pleno conocimiento de las limitaciones del siglo XVIII. Kant no hubiera podido imaginar el día en que la geometría de Euclides no fuera la *única* geometría. Según sugiere Paton, debe hacerse un esfuerzo por revisar el kantismo a la luz de los progresos posteriores. Kant, por esas limitaciones, pensó en el tiempo y en el espacio como entidades distintas. Hoy debemos pensar en el espacio-tiempo como la realidad básica. Si se piensa que el espacio-tiempo es la condición o forma de todas las apariencias sensibles, las ideas de Kant pueden expresarse de modo más moderno, y ser aún de la mayor importancia.

Respecto al problema del apriorismo en la filosofía crítica vale señalar que en una publicación reciente[13] el notable filósofo vienés Alfred Stern, con valiosos ejemplos sacados de los progresos más recientes en las ciencias físicas, defiende la tesis kantiana.

[13] Stern, págs. 42-51.

CAPITULO III

La Estética Trascendental

En el *Prefacio* y en la *Introducción,* Kant presenta el problema según su criterio. Ahora está preparado para descubrir los mecanismos del funcionamiento mental. Como la sensibilidad precede al conocimiento, inicia la *Crítica de la Razón Pura* separando los factores *a priori* de la sensibilidad. Esta parte de su obra se titula *Estética Trascendental.*

La primera sección está destinada a definiciones. La intuición se define como eso a través de lo cual un modo de conocer puede relacionarse de inmediato con los objetos. «La capacidad de recibir (receptividad) las representaciones según somos afectados por los objetos, se llama *sensibilidad.* Los objetos se nos dan a través de la sensibilidad, y ella es la única que produce *intuiciones;* las cuales se *piensan* a través del entendimiento, y del entendimiento surgen *conceptos.* Pero toda idea debe, directa o indirectamente, por medio de ciertos caracteres, relacionarse en último análisis con las intuiciones, y por lo tanto, en nosotros, con la sensibilidad, porque de ningún otro modo se nos puede dar un objeto (B 34-A 20).» Llamo *materia* de la apariencia lo que corresponde en ella a lo sensible; eso que de cierta manera ordena la multiplicidad de la intuición según ciertas relaciones, se llama la *forma* del fenómeno. Como aquello en que las sensaciones se coordinan y adquieren forma no puede ser todavía la sensación, ya que la materia de todo fenómeno sólo se nos da *a posteriori*, su forma tiene que estar presente en la mente *a priori* para recibir las sensaciones, y puede por tanto considerarse independiente de toda sensación... La pura forma de intuición sensible en general, donde la multiplicidad de la intuición se intuye en ciertas relaciones, tiene que estar en la mente *a priori* (B 35).» «Llamo *Estética Trascendental* a la ciencia de todos los principios *a priori* de la sensibilidad (B 36).»

En el *Prefacio* y en la *Introducción* dice que las matemáticas, las ciencias naturales y la metafísica necesitan de los *juicios sintéticos a priori.* Opina que la mente posee la facultad del conocimiento *a priori*, y cree haberlo probado. Ahora en el comienzo de la *Estética Trascendental*, mantiene que la forma de lo aparente —«en que las sensaciones se ordenan de cierta manera»— tiene que estar presente *a priori* en el individuo y debe preceder lógicamente a la materia del fenómeno. Está preparando el terreno para aislar

las formas puras de la sensibilidad, el tiempo y el espacio. A lo largo de su sistema Kant asume la existencia externa del objeto. En este sentido su filosofía es una variedad del realismo, y es muy distinta del idealismo subjetivo de Berkeley y su escuela. También muestra estar, en parte, de acuerdo con los empíricos. Acepta que todo el conocer comienza en lo sensible; pero difiere de ellos por creer que lo sensible no explica todo el proceso del conocer. Existen, opina, factores *a priori* que constituyen una contribución independiente de la mente. Estos factores *a priori* son los que le dan forma al conocimiento; lo sensible explica su contenido material.

En la *Estética Trascendental* se aísla la sensibilidad sustrayendo de una representación todo lo que el entendimiento piensa mediante conceptos; queda entonces la intuición empírica. De ésta, sustraemos lo que pertenece a la sensación. Quedará sólo la intuición pura y las formas de lo aparente. El resto de la *Estética* mostrará que existen dos formas puras de la sensibilidad, el espacio y el tiempo.

El hombre, según la *Crítica de la Razón Pura*, tiene dos sentidos. Por el sentido externo se le aparecen los objetos como estando fuera de su persona. El espacio, pues, constituye la forma de la intuición externa. «Por medio del sentido externo, una propiedad de nuestra mente, nos representamos los objetos como fuera de nosotros, y todos sin excepción en el espacio (A 23-B 37).» Por medio del sentido interno «la mente se intuye a sí misma», y percibe los objetos en el tiempo. «El tiempo no puede ser intuído exteriormente, y tampoco el espacio como cosa interior en nosotros. ¿Qué, entonces, son el espacio y el tiempo? ¿Son existentes reales? ¿Son, acaso, solamente determinaciones o relaciones entre las cosas...? ¿O, bien, el espacio y el tiempo pertenecen únicamente a las formas de la intuición, y por lo tanto, a la constitución subjetiva de nuestras mentes...? (A 23-B 38).»

Kant presenta una exposición metafísica y trascendental del espacio. La exposición metafísica «exhibirá el concepto como dado *a priori*». La exposición trascendental lo explicará «como un principio esencial para entender otros conocimientos *sintéticos a priori*». En la sección metafísica se ofrecen cuatro argumentos distintos para probar su carácter apriorístico:

1. El concepto del espacio no se deriva de la experiencia, ya que la experiencia misma es dada en el espacio. Por lo tanto, el espacio es lógicamente anterior a la experiencia. Para tener experiencia de los objetos «se presupone la representación del espacio». La experiencia externa es posible únicamente a través de la representación del espacio.

2. El espacio es fundamental a toda intuición externa. «No podemos representarnos la ausencia del espacio, aunque podemos fácilmente pensarlo vacío de objetos (B 39).» Körner[1], comenta: «No podemos imaginar la no-existencia del espacio, pero se puede concebir el espacio sin nada en él. El argumento parece ser que si el espacio fuese una propiedad *a posteriori* de

[1] Körner, págs. 34-35.

la percepción, o una abstracción, se podría imaginar la percepción sin el espacio. Mas, esto no es posible. Nadie puede, por ejemplo, imaginar elefantes espaciales y elefantes no-espaciales, del modo que se pueden imaginar elefantes grises y otros que no lo son. Si se percibe algo localizado en el espacio, no es posible imaginarlo sin el espacio. Por lo tanto, la noción del espacio, y el espacio mismo, no son abstracciones, sino nociones *a priori*.»

3. El espacio no es un concepto discursivo, sino una intuición pura. «Nos podemos representar solamente un espacio». La imaginación sólo puede concebir un espacio, del cual todos los espacios forman parte. Es una noción particular y no general; por lo tanto, constituye una verdadera intuición.

4. El espacio se nos presenta como una magnitud infinita. «El espacio es representado como un *quantum* infinito dado —ningún concepto, como tal, contiene en sí una multitud infinita de representaciones... La primitiva representación del espacio es una intuición *a priori*; y no un concepto.»

En la primera edición había otro argumento derivado del carácter apodíctico de los principios geométricos. Reiteraba su bien conocida insistencia en que las matemáticas exhiben una universalidad que no puede ser dada por la experiencia.

En la exposición trascendental Kant da como ejemplo el de la geometría. Alega que a base de conceptos no es posible justificar las proposiciones sintéticas. Se necesita de la intuición pura. Mas entonces, ¿por qué el sujeto tiene intuición *a priori* de un objeto? Esto sólo se explica si el sujeto provee la forma bajo la cual únicamente percibe al objeto. La forma, entonces, es dada por el sujeto y es anterior a la representación que se percibe (B 41). Un comentarista reciente[2] lo explica así: «El espacio posee ciertas propiedades matemáticas, que se reflejan como propiedades y relaciones de los objetos que están en el espacio. Es porque esas propiedades describen la forma de nuestra intuición por lo que las proposiciones matemáticas son *a priori*.» Nadie debe sorprenderse de que estemos en posesión de proposiciones *a priori* sobre el espacio, y por tanto, de las matemáticas. Como el espacio es *a priori* y los objetos sólo se perciben en el espacio, lo que poseemos *a priori* es únicamente lo que hemos contribuido a la percepción.

Por todas estas razones, Kant concluye:

1. «El espacio no representa ni una propiedad de las cosas entre sí ni de las relaciones entre ellas. Es decir, el espacio no representa ninguna determinación que se refiera a los objetos mismos... Porque ninguna determinación, ni absoluta ni relativa, puede ser intuida anterior a la existencia de las cosas a que pertenecen... (B 42).»

2. «El espacio no es más que la forma de todos los fenómenos del sentido externo. Es la condición subjetiva de la sensibilidad, bajo la cual solamente la intuición externa es posible para nosotros... Es por tanto única-

[2] Parsons, Charles D.: *Philos. Reviews*, 73, 183-197 (1964).

mente desde el punto de vista humano que podemos hablar del espacio... (B 43).»

Esta parte termina diciendo: «Afirmamos, pues, la realidad *empírica* del espacio, en lo que se refiere a toda posible experiencia externa; y al mismo tiempo, afirmamos su *idealidad trascendental* —en otras palabras, que no es absolutamente nada tan pronto eliminamos la anterior condición, su limitación a la experiencia posible... (B 44).»

Según el espacio es la forma de la percepción externa, el tiempo es la forma del sentido interno. En la exposición metafísica y trascendental del tiempo los argumentos son similares a los que ofreció en relación al espacio. Si el lector ha sido convencido por los anteriores, no tendrá dificultad en aceptar el carácter *a priori* del tiempo. Los argumentos son como sigue:

1. «El tiempo no es un concepto empírico derivado de alguna experiencia. Porque ni la coexistencia ni la sucesión estarían jamás en nuestra percepción, si no se presupone de antemano la representación *a priori* del tiempo (B 46).» Aquí Kant levanta un punto muy importante. Duda que la memoria pueda existir sin que la anteceda el tiempo como marco de referencia.

2. «El tiempo es una representación necesaria que sirve de fundamento a todas las intuiciones. No podemos, con respecto a los fenómenos en general, excluir el tiempo mismo, aunque bien podemos pensar el tiempo exento de fenómenos. El tiempo, por tanto, es dado *a priori* (A 31).» Este argumento es prácticamente el empleado con referencia al espacio, explicado anteriormente con el famoso ejemplo de los elefantes espaciales y los elefantes no-espaciales. Es de por sí bastante convincente.

3. El tiempo, como el espacio, tiene que ser pensado *a priori* para poder justificar sus características, «porque la experiencia no podría conferirle ni estricta universalidad ni certeza apodíctica (B 47)». Este argumento es similar a uno ya dado sobre el espacio.

4. «El tiempo no es un concepto discursivo, o lo que es igual, un concepto general, sino una forma pura de intuición sensible. Los diferentes tiempos son parte de uno y el mismo tiempo; y la representación dada a través de un objeto único es una intuición. Además, la proposición "diferentes tiempos no pueden ser simultáneos" no es derivable de un concepto general. La proposición es sintética y no puede originarse únicamente en conceptos. Se halla, pues, inmediatamente contenida en la intuición y representación del tiempo (A 32).» Al estudioso le será útil comparar paralelamente cada uno de estos argumentos con los aportados al problema del espacio; Kant no es siempre explícito, y a veces expresa el mismo argumento con más claridad en una que en otra sección. La repetición de la misma línea de pensamiento añade claridad, en medio de la usual oscuridad característica de este gran pensador.

5. Los diferentes tiempos son limitaciones de un solo tiempo infinito. Esta es una intuición inmediata y no una generalización de la experiencia.

6. «Es únicamente en virtud del tiempo que dos predicados opuestos pueden concurrir en un mismo objeto, es decir, uno después del otro. El concepto del tiempo explica... la doctrina general del movimiento (B 47).»

Kant concluye (sección 6) que «el tiempo no es algo que existe en sí... el tiempo es la condición subjetiva bajo la cual únicamente la intuición tiene lugar en nosotros (A 33)». «El tiempo es la forma del sentido interno... Nos representamos la sucesión del tiempo como una línea que progresa hasta el infinito... las partes del tiempo son siempre sucesivas (B 50).» «El tiempo es la condición formal *a priori* necesaria para todas las apariencias. El espacio... sirve solamente como la condición *a priori* de las apariencias externas. Pero como todas las representaciones, tengan o no por objeto cosas externas, pertenecen por sí mismas, como determinaciones de la mente, a nuestro sentido interno... el tiempo es la condición *a priori* de todas las apariencias... Es la condición inmediata de las apariencias externas...; todos los objetos de los sentidos están en el tiempo, y necesariamente sometidos a las relaciones del tiempo (B 51).»

De este modo Kant afirma la universalidad del tiempo, de la cual el espacio carece. Es una forma sensible indispensable para todas las percepciones, tanto externas como internas, ya que las representaciones externas para poder ser percibidas tienen que registrarse en la mente, y en ese instante pertenecen al sentido interno.

Igualmente, el tiempo «posee validez objetiva sólo con relación a las apariencias... El tiempo es, por lo tanto, puramente una condición subjetiva de la intuición humana (A 35)». «Lo que mantenemos es, pues, la realidad *empírica* del tiempo... ningún objeto puede ser dado en la experiencia que no conforme con la condición del tiempo. Por otro lado, le negamos al tiempo toda realidad absoluta; es decir, negamos que pertenezca a las cosas en modo absoluto, como condición o propiedad, independientemente de cualquier referencia a la forma de nuestra intuición sensible... Esto, entonces, es lo que constituye la *idealidad trascendental* del tiempo. Lo que significamos con esta frase es que si se hace abstracción de las condiciones subjetivas de la intuición sensible, el tiempo no es cosa alguna, y no puede atribuirse a los objetos en sí mismos (fuera de relación con nuestra intuición) como subsistencia o inherencia (A 36).»

Vemos, pues, que para Kant el espacio y el tiempo no son de igual importancia. Ciertas entidades, como el *ego*, por ejemplo, pueden concebirse sin el espacio como marco de referencia. Pero ninguna representación puede estar fuera del tiempo. «...ningún objeto puede jamás ser dado en la experiencia que no conforme a las condiciones del tiempo». El tiempo, como forma del sentido interno, es un concomitante en toda experiencia posible.

Esta parte de la *Crítica de la Razón Pura* termina con observaciones generales que el autor juzga necesarias para comprender su teoría de la experiencia. Comienza señalando claramente los límites de la experiencia: «Lo que los objetos sean en sí mismos... permanece completamente desconocido para nosotros. Sabemos únicamente nuestro modo de percibirlos... el espa-

cio y el tiempo son sus formas puras, y la sensación en general es su materia. Las primeras sólo las conocemos *a priori*, esto es, antes de toda percepción actual; y tal conocimiento constituye la intuición pura. La segunda es lo que en nuestro saber nos lleva al conocimiento *a posteriori*, esto es, a la intuición empírica (B 60).» De este modo Kant limita el saber humano al mundo de las apariencias, que él luego llamará mundo de los fenómenos; de manera clara afirma que sólo se puede tener conocimiento *a priori* de la forma, no de la materia de las apariencias.

Al declarar que «lo que los objetos sean en sí mismos... permanece completamente desconocido para nosotros», Kant va un paso más allá de la *Disertación Inaugural,* donde aún creía posible que el entendimiento diese información válida de las cosas en sí. Añade: «Si hacemos abstracción de nuestra constitución subjetiva, el objeto representado, con las cualidades que la intuición sensible le da, no se encontrará en ningún lugar, y no puede en manera alguna encontrarse, puesto que es precisamente esta constitución subjetiva la que determina su forma y apariencia (B 62).»

El conocimiento que el hombre puede tener está limitado al mundo de las apariencias. Aun en el acto en que uno se intuye a sí mismo, uno sólo intuye la apariencia de su *ego*, esto es, su *yo empírico*, «...debemos renunciar a·admitir que existe un sentido interno, o reconocer que el sujeto, que es objeto del sentido, sólo puede representarse como fenómeno, y no como ese sujeto se juzgaría a sí mismo si sus intuiciones fueran espontáneas, es decir, intelectuales. Toda la dificultad consiste en saber cómo el sujeto se puede intuir internamente a sí mismo... La consciencia de sí mismo (apercepción) es la representación simple del *yo*... y si todo lo diverso que hay en el sujeto nos fuera dado por la actividad del *yo*, la intuición interna sería entonces intelectual... mas este no es el caso... el sujeto se intuye a sí mismo no como sería si fuera una representación inmediata y espontánea, sino según la apariencia con que se representa a sí mismo, y, por lo tanto, no como es en realidad (B 68)». De este modo Kant limita la posibilidad de la experiencia al mundo de las apariencias (los fenómenos), no sólo para las experiencias externas sino también para las internas. Al hacerlo así, está rompiendo con la tradición de Leibnitz, Descartes y toda la filosofía anterior que sostenía que mediante la introspección uno ganaba acceso al verdadero ser (el *yo no-empírico*). No, nos está advirtiendo, la experiencia del sentido interno es mera apariencia; tanto como la que el sentido externo nos da sobre el mundo que nos rodea. «Cogito, Ergo sum», pierde su validez. No hay razón alguna para asumir que la experiencia interna sea superior a cualquier otra experiencia humana.

Hacia el final de la *Estética Trascendental* se sugiere que «el espacio y el tiempo pueden ser cosas reales que son a la vez condiciones, o formas de las cosas, no sólo según se nos aparecen, sino según son en sí mismas[3]». Kant, empero, en las *Conclusiones* expresa una objeción de carácter teológico. Si

[3] Paton, *Kant's Metaphysics.* Vol. I, pág. 174.

el tiempo y el espacio fueran «condiciones generales de todo existente», serían entonces condiciones necesarias para la existencia de Dios, y esto obviamente es contrario a su omnipotencia.

En la *Estética* el autor ha realizado un esfuerzo por probar y documentar dos de los tres argumentos básicos del Idealismo Trascendental. Cree haber probado el carácter *a priori* del tiempo y del espacio. Ahora, en la *Analítica Trascendental*, tratará de establecer la Deducción Trascendental de las Categorías.

CAPITULO IV

La Analítica Trascendental. Libro I

Esta parte de la obra está precedida de una explicación de lo que Kant entiende por «Lógica Trascendental». Comienza definiendo ciertos términos. «Si llamamos *sensibilidad* a la *receptividad* de la mente, a su poder para recibir representaciones en tanto es afectada, entonces llamaremos *entendimiento* a la facultad de la mente para producir espontáneamente representaciones por sí misma... (B 75-A 51).» «La facultad que nos permite pensar los objetos de la intuición sensible es el entendimiento... Sin la sensibilidad no se nos daría ningún objeto, sin el entendimiento ningún objeto sería pensado. Pensamientos sin contenidos son vacíos; intuiciones sin conceptos son ciegas... El entendimiento no puede intuir nada, ni los sentidos pensar cosa alguna. Sólo mediante la unión de ambos puede surgir el conocimiento... Por tanto, distinguimos la ciencia de las reglas de la sensibilidad en general, esto es, la Estética, de la ciencia de las reglas del entendimiento en general, es decir, de la Lógica (B 76).»

«La lógica general es, o Lógica pura o Lógica aplicada... La Lógica general *pura* tiene que ver sólo con los principios *puros a priori*, y es un *canon* del entendimiento y de la razón, pero sólo respecto a lo que hay de formal en su uso, sea su contenido el que fuere, empírico o trascendental (B 77).» «...la Lógica general... únicamente tiene que ver con la mera forma del pensamiento. Como lógica pura no tiene nada que ver con principios empíricos... es ciertamente por entero *a priori* (B 78)». «...puede tal vez haber conceptos capaces de relacionarse *a priori* con los objetos, no como intuiciones puras o sensibles, sino únicamente como actos de pensamiento puro... esto es, como conceptos de un origen que no es ni empírico ni estético...» «Tal ciencia, que determinaría el origen, la extensión y el valor objetivo de estos conocimientos, deberá llamarse Lógica Trascendental... (B 82).»

Para Kant, lógica general equivale a la lógica formal de su época. Esta nos da las condiciones *sine qua non* necesarias para establecer la verdad de un juicio. Es una regla, un *canon*, no un *organon;* es útil como criterio para validar las proposiciones, pero nunca para añadir algo nuevo a lo ya sabido. De hecho, es posible un juicio libre de contradicciones lógicas para el cual no exista objeto correspondiente, y por lo tanto, que no sea cierto. En este sentido es que Kant usa el término «canon».

Cuando habla de lo *a priori*, lo que significa son principios independientes de cualquier experiencia en particular; no es que sea posible conocerlos antes de toda experiencia; se descubren solamente a través de las observaciones que el entendimiento y la razón hacen en el curso de su uso natural.

En lo que a lógica general y lógica trascendental se refiere, Kant es diáfano. La lógica general establece las reglas necesarias, las formas de todo pensamiento, sea éste empírico, analítico o sintético, y no se preocupa por el origen de las ideas o de las cosas. Las toma como existentes, y eso le basta. Por el contrario, la lógica trascendental estudia únicamente las reglas que gobiernan el pensamiento *sintético a priori*; sólo le importa lo que es *a priori*, esto es, de alcance universal y necesario, cualidades que según Kant la experiencia no puede dar; y se preocupa hondamente por el origen de esta clase de conocimiento (A 56-B 80).

El problema que interesa a la Lógica Trascendental es averiguar si el conocimiento *sintético a priori* contiene elementos contribuidos por la naturaleza del entendimiento, en adición de aquellos dados por la sensibilidad humana. Los elementos contribuidos por la sensibilidad son intuiciones puras que contienen las formas de la intuición. Los elementos contribuidos por el entendimiento serían por analogía ideas puras, o conceptos puros, conteniendo únicamente la forma de las ideas (A 51-B 75).

Ya sabemos que los conceptos puros se originan en la naturaleza misma del entendimiento; lo cual significa que el contenido de los conceptos puros constituye la forma de los actos del pensamiento. Tales conceptos no se derivan, pues, de abstracciones empíricas o de intuiciones puras, aunque, como todo concepto, en ausencia de lo intuitivo serán conceptos vacíos, meras formas.

En la *Estética Trascendental* se examinó la sensibilidad en general y se encontró que el espacio y el tiempo son los elementos *a priori* contribuidos por la sensibilidad. En la *Lógica Trascendental* examinamos el entendimiento y tratamos de descubrir los elementos *a priori* que esta facultad contribuye al conocimiento.

Siguiendo estas líneas de pensamiento, Kant ha distinguido entre la lógica general y la trascendental. Ahora está preparado para dividir la lógica general entre analítica y dialéctica. «La lógica general, que es simplemente un *canon* para el juicio, ha sido usada como si fuera un *organon* para producir algo que tiene la apariencia de asertos objetivos; ha sido mal usada cuando se usa con esos fines. La lógica general cuando se pretende usarla como *organon*, se llama *Dialéctica* (A 61).» «...la lógica general, si se usa como *organon*, es siempre lógica de la ilusión, esto es, dialéctica. Porque la lógica no nos puede enseñar nada respecto al contenido del conocimiento...». «El nombre de *Dialéctica* se aplica aquí... a la crítica de la ilusión dialéctica. Ese es su sentido... en esta obra (B 86-A 62).»

Así pues, ha dividido la lógica general en *lógica de la verdad* cuando se usa correctamente como un *canon* del entendimiento y de la razón y se limita

únicamente a la forma del pensamiento, y en *lógica de la ilusión* (uso dialéctico) cuando se emplea como *organon* y se cae en la ilusión de creer que se generan conocimientos nuevos. Por inferencia, el conocimiento nuevo sólo puede venir de experiencias empíricas. «...esa parte de la Lógica Trascendental que trata de los elementos del conocimiento puro producidos por el entendimiento, y de los principios sin los cuales ningún objeto puede ser pensado, es la *Analítica Trascendental*. Esta es la lógica de la verdad... (A 63)». «...es una gran tentación usar estos modos puros del entendimiento y estos principios por sí mismos, aun más allá de los límites de la experiencia, que es la única que puede suministrar la materia (el objeto) al que estos principios se pueden aplicar... El uso del entendimiento puro entonces se convierte en uso dialéctico. La segunda parte de la Lógica Trascendental debe, pues, ser una crítica de la ilusión dialéctica, y llamarse *Dialéctica Trascendental* (B 88)».

Luego de definir sus términos y explicar el alcance de su investigación, Kant da principio a la *Analítica de los Conceptos*. Los conceptos puros, como queda dicho, son principios *a priori* (por lo tanto, no derivados de la experiencia), que se aplican a los datos de la experiencia. Ellos suministran la forma, mientras la sensibilidad prove la materia necesaria para una experiencia objetiva. Sin la ayuda de la sensibilidad, el uso de los conceptos lleva al error y a la ilusión que da una verdad falsa. ¿Cuáles son estos conceptos tan importantes?

El vocablo *concepto* es básico. En Inglaterra, en 1663, significa «un producto de la facultad de concebir; la idea de una clase de objetos, una idea general». Para Paton[1], un concepto es una idea general o universal, en oposición a la idea singular de una intuición. Sir William Hamilton en una de sus obras dice: «Los conceptos son solamente el resultado, hecho permanente por el lenguaje, de un proceso previo de comparación.» Para 1785 el vocablo era ya sinónimo de una noción general. Caird dice: «El objeto del concepto es universal; de una percepción, individual.» Esta es la connotación que ha mantenido. En castellano, concepto es la «idea que concibe o forma el entendimiento», y concebir es «formar idea, hacer concepto de una cosa, comprenderla». Su uso en el idioma común, como se verá, es distinto a su significado técnico en filosofía. Cuando empleamos el término con relación al kantismo, debe recordarse que se está traduciendo una voz alemana, de significado específicamente distinto por el uso especial que la de Kant.

Existen conceptos puros y conceptos empíricos. Los empíricos son nociones generales abstraídas de la experiencia; los puros son conceptos *a priori*, que el entendimiento aplica a la experiencia para hacer posible el raciocinio. Kant, siguiendo una antigua tradición, llama a los conceptos puros «las categorías» (B 107).

«Categoría» significa predicación, afirmación. Aristóteles usó el término para señalar los predicados más extensos que pueden postularse de un suje-

[1] Paton, *Kant's Metaphysics.*, vol. I, pág. 192.

to. En Kant, el significado es distinto. En la *Crítica de la Razón Pura* una categoría es una forma *a priori* usada por el entendimiento para conocer el mundo de los fenómenos. Kant creía que su lista de las categorías era exhaustiva y completa. Son los predicados universales esenciales al pensar, o a lo que para Kant es igual, al juicio. Las categorías, o los conceptos puros del entendimiento (como él los llamó), son los predicados universales y necesarios que se aplican a una cosa en tanto es una cosa. Sin ellos, no sería posible pensar. Son las reglas para la síntesis que hace el entendimiento. La intuición directa e inmediata de la sensibilidad, bajo las formas del espacio y del tiempo, es lo que el entendimiento sintetiza usando las categorías. Cuando esto tiene lugar, se logra un pensamiento coherente y se gana conocimiento del mundo fenoménico.

Kant pensaba que poseemos conocimiento *a priori* de los objetos, y que esto no sería posible si lo que conocemos fuera la cosa-en-sí. Tenemos ese conocimiento *a priori* porque nosotros mismos, nuestra sensibilidad y entendimiento, confieren a las cosas las formas bajo las cuales las conocemos. La mente les impone a las cosas las categorías de su entendimiento. La materia de la experiencia varía con cada experiencia, y esto no lo sabemos *a priori*. Pero las formas son siempre las mismas, y por eso hay verdades a *priori*. Como son siempre las mismas, condiciones necesarias de todas las experiencias, estas formas son universales. Las categorías, por tanto, son conceptos puros de «un objeto en general». Esto es, conceptos de lo que un objeto ha de ser si es que va a ser tal. «Un objeto en general» significa la necesaria unidad sintética que organiza la multiplicidad de lo sensible (la materia). Las categorías son las reglas de síntesis, generales y universales, esenciales en cualquier experiencia que tenga sentido. Así, Kant describe la categoría como un concepto de la unidad necesaria (A 78, 79-B 104, 105). Las categorías, como formas del juicio, son puras, y por tanto, vacías. Como toda intuición se da bajo la forma del tiempo, las categorías únicamente tienen sentido cuando se aplican dentro del marco de referencia del tiempo. Dentro de este marco, poseen validez y se refieren a los objetos de la experiencia humana. A este nivel, ya no son conceptos puros. Kant se refiere entonces a «categorías esquematizadas». Cuando una categoría se esquematiza, cesa de ser una forma vacía del juicio y recibe un contenido en el espacio y el tiempo. Mediante síntesis, el entendimiento, con ayuda de la imaginación, convierte la categoría esquematizada y la multiplicidad sensible en una experiencia coherente, que es el conocimiento real de un objeto (una experiencia).

Los conceptos son ideas generales. En tanto son generales, son las ideas de lo que es común a diferentes representaciones. Una intuición, en cambio, es la idea de una experiencia individual. Llegamos a los conceptos por un mecanismo mediato; la aprehensión de una intuición es inmediata. En un concepto la materia viene del objeto, o de los objetos, que afectan al sujeto; su forma, que es su universalidad, viene del entendimiento. La lógica formal considera los conceptos sólo en lo que se refiere a la forma; esta idea está con frecuencia implícita en Kant.

Según él, los conceptos se originan mediante comparación, reflexión y abstracción. La suya es una descripción del origen lógico de los conceptos en tanto forma. Se refiere a ese estudio como a «una investigación de los primeros esfuerzos del conocimiento por progresar de las simples percepciones individuales a los conceptos generales (A 86-B 119)». El acto de concebir un concepto es un acto del juicio (comparación, reflexión). Para Kant, como se ha dicho anteriormente, concebir y juzgar eran una misma función.

Hasta este momento Kant ha introducido de una manera preliminar el mecanismo de síntesis. Claramente lo advierte: «Síntesis en general, como veremos luego... (B 103).» Ha afirmado que síntesis en general es función de la imaginación (A 79) y que es esencial al conocimiento. El otro factor esencial es el entendimiento, que hace posible la unidad sintética necesaria. Caracteriza a la imaginación como «una ciega pero indispensable función del alma, de la cual tenemos escasamente conciencia (A 78-B 103)». Su idea es que cuando confrontamos lo diverso de la intuición, y antes de poder reconocerlo como un objeto en particular, la imaginación tiene que suplementar la presentación sensible con una construcción imaginativa. Esta es la síntesis que entonces se «trae a conceptos» y que por fin identificamos como una experiencia completa, e.g., un dato del conocimiento. La síntesis provee organización pero no validez objetiva; esto es lo que el entendimiento, a través de conceptos puros, tiene que contribuir. Estos conceptos o categorías son formas puras del juicio que el entendimiento usa para conferirle validez objetiva a una experiencia.

En A 79-B 105 Kant dice: «La misma función que da unidad a las diversas representaciones en un juicio, da también la unidad a la simple síntesis de diversas representaciones en una intuición; y esta unidad, en su más amplia expresión, es lo que llamamos concepto puro del entendimiento. Así, el mismo entendimiento, por los mismos actos o medios según los cuales produce conceptos, y sirviéndose de la unidad analítica de un juicio, introduce también por medio de la unidad sintética, en la diversidad de elementos que se encuentran en la intuición en general, un contenido trascendental en sus representaciones... (79-B 105).» Esta opinión, de que los elementos sintéticos *a priori* que el entendimiento usa (las categorías) se originan en el entendimiento, es una opinión que Kemp-Smith[2] llama «extremadamente errada», y que Kant mismo abandonó posteriormente. Kant finalmente aceptó que estos elementos (las categorías) se deben a la imaginación: «Síntesis en general... es el simple resultado del poder de la imaginación, una facultad ciega pero indispensable del alma, sin la cual no tendríamos jamás conocimiento de nada, pero de la cual tenemos escasamente conciencia (A 78-B 103).» Es necesario tener en mente estas rectificaciones subsiguientes que Kant no corrigió en partes anteriores de su obra.

La *Analítica de los Conceptos* está dividida en dos partes. Cada una de ellas, en la primera edición, estaba subdividida en tres secciones. La primera

[2] Kemp Smith, *Commentary*, págs. 177-79.

parte originalmente se tituló «Indicio que sirve para descubrir todos los conceptos puros del entendimiento». En la segunda edición esta parte se llama «Deducción Metafísica». La otra parte se titula «La deducción de los conceptos puros del entendimiento», y puede llamarse la «Deducción Trascendental». Kant, con su pasión por la simetría, lo que se conoce como «la arquitectónica» de sus obras, le presenta al lector una deducción metafísica y otra trascendental, que en cierto modo son paralelas a las exposiciones metafísicas y trascendentales del espacio y del tiempo en la *Estética.*

La Deducción Metafísica establece la lista completa de las categorías y explica su origen en la naturaleza de la mente. La Deducción Trascendental trata de justificar la aplicación de las categorías a la intuición. En el *Prefacio* de la primera edición Kant declara que la Deducción Trascendental es de la mayor importancia para la teoría del conocimiento (A XVI). Comenta que esta parte de su obra le ha costado más esfuerzo que ninguna otra. Cree haber justificado el uso, y mostrado la necesidad, de las categorías en el funcionamiento mental. Sin ellas sería imposible lograr la experiencia objetiva de los objetos; sólo tendríamos impresiones desorganizadas. Esta es su tesis. Su labor de varios años en el desarrollo de este argumento fue, en realidad, una investigación abarcadora sobre lo que significa «conocer». La Deducción presenta dos aspectos, uno subjetivo y otro objetivo; este último es el principal. Ambos buscan establecer la validez objetiva de las categorías (A 92-93, B 124 a 126), esto es, mostrar como el entendimiento puede saber ciertas cosas en ausencia de la experiencia. La deducción subjetiva examina cómo es que el pensar puede en parte ser *a priori*; la objetiva justifica el uso de las categorías por el pensamiento.

La *Analítica Trascendental* comienza reconociendo la unidad de la consciencia. De aquí se concluye que la mente sintetiza necesariamente a través de una función *a priori*. Mediante un análisis de la naturaleza de la síntesis y del carácter temporal de la consciencia, Kant deduce las formas sintéticas individuales. Estas formas individuales son los conceptos *a priori* que se llaman «categorías». Las categorías son «funciones de síntesis»; esto es, son reglas para alcanzar la unidad sintética de lo diverso en la intuición sensible. Son leyes, máximas, o procedimientos necesarios en la actividad mental.

En general, Kant sostiene que la actividad fundamental del entendimiento es el ejercicio del juicio, al establecer la unidad en el material que se le presenta a los sentidos. Cree que la lista de las funciones, o de los modos de establecer la unidad en los juicios, dará un catálogo completo de los poderes del entendimiento. La lógica tradicional posee esa lista. Afirma que introducir síntesis en la multiplicidad de la percepción es «unificar la representación». En resumen, el ejercicio del juicio envuelve el uso lógico del entendimiento, y la unidad sintética es el producto de su uso real.

La Sección 1.ª de la *Analítica de los Conceptos* se titula «El uso lógico del entendimiento». «Estos conceptos surgen puros y sin mezcla del entendimiento, como de una unidad absoluta; debe, pues, haber una conexión

entre unos y otros de acuerdo con un concepto o idea. Tal vínculo nos suple una regla mediante la cual determinar de un modo *a priori* su totalidad sistemática... (A 67-B 92).» «El entendimiento hasta ahora ha sido definido de modo negativo: una facultad no-sensible del conocimiento. Como sin sensibilidad no se puede tener una intuición, el entendimiento no puede ser una facultad de intuición. Pero fuera de la intuición no hay ninguna otra manera de conocer, sino mediante conceptos... Ahora bien, el único uso que el entendimiento puede hacer de estos conceptos es juzgar por medio de ellos. Como ninguna representación, excepto la sola intuición, está en inmediata relación con un objeto, sino con una representación de él, sea ésta otra representación una intuición o un concepto, el juicio es por lo tanto el conocimiento mediato de un objeto... Todos los juicios son funciones de la unidad en nuestras representaciones... y de este modo muchos posibles conocimientos se recogen en uno solo. Ahora podemos reducir todos los actos del entendimiento a juicios, y el entendimiento se puede definir como la facultad de juzgar... Todas las funciones del entendimiento pueden, por tanto, ser descubiertas, si se alcanza a dar una exposición exhaustiva de las funciones de unidad en los juicios (A 67-8, B 92-3).»

Con estas aseveraciones cruciales Kant desarrolla su temática. Tres puntos merecen atención. Definitivamente afirma que «el entendimiento nunca es una facultad para intuir». Esto constituye un rechazo total de su posición en la *Disertación*, donde aún creía que mediante conceptos se podría alcanzar la cosa-en-sí. Los conceptos, sin la ayuda de la sensibilidad, no generan conocimientos; solamente dan la ilusión de un conocimiento vano. La intuición, esencial para el saber, sólo la da la sensibilidad. Además, cualifica el juicio como forma mediata del saber; sólo la intuición nos pone en contacto inmediato (directo) con el objeto. Al final de la cita, afirma que «el entendimiento se puede definir como la facultad de juzgar».

La sección 2.ª se dedica a «La función lógica del entendimiento en los juicios». «Si abstraemos del contenido total de un juicio en general, y consideramos únicamente la mera forma del entendimiento, encontramos que la función del pensamiento en el juicio se puede clasificar en cuatro grupos, cada uno compuesto de tres momentos (B 96).» Inmediatamente procede a detallar lo que considera la lista completa de los conceptos del entendimiento. Divide los conceptos entre los de cantidad, cualidad, relación y modalidad. Kant acepta que existe una diferencia substancial entre los primeros tres y el último. La cantidad, la cualidad y la relación contribuyen materialmente al contenido del juicio. No es lo mismo si una proposición se refiere a «todos» o a «algunos», etc. Pero el cuarto grupo, la modalidad, tiene una función peculiar, dice Kant: no contribuye al contenido del juicio sino que se refiere al valor de la cópula en relación al pensamiento en general. Que algo sea posible, o realmente exista, o que necesariamente exista, no altera el contenido material del juicio, pero afecta su *status* existencial. Con esta distinción Kant revela un problema que nunca trató de resolver. Un concepto *a priori* debe ser meramente formal, no debe afectar el contenido mate-

rial del juicio. En cambio, los tres primeros grupos de conceptos en su lista incluyen conceptos *a priori* que afectan el contenido, es decir, el aspecto material de una proposición. En realidad, ¿son los conceptos únicamente formas sin contenido? Este es el problema insoluble que se revela en esta sección de la *Crítica*. Otro punto importante que surge es el siguiente: Kant trata de convencernos de que su lista, tal cual él la da, es final y completa.

La creía final y completa porque según él, era consecuencia natural de la unidad del entendimiento, pero en ningún lugar explica cuál es su criterio para la división en cuatro grupos. Más bien, a juzgar por sus notas privadas subsiguientemente publicadas, él intentó distintos modos de hacer la división y finalmente aceptó éste por entenderlo más en armonía con el marco general de su pensamiento. Por lo tanto, esta lista es enteramente arbitraria. Kant usó las formas aceptadas del juicio en su época, pero las clasificó a su modo para servir a sus propósitos. No obstante, la lista refleja suficientemente las formas tradicionales del juicio para justificar su alegación de que la lógica está familiarizada con esa lista. A pesar de que en la nueva lógica simbólica la clasificación de proposiciones ha variado, el esfuerzo kantiano puede aún ser de importancia para nosotros. El profesor Körner[3] lo expresa del siguiente modo: «No necesito criticar en detalle el problema de si Kant había descubierto la lista completa de las formas del juicio; anteriormente he expresado mi opinión en contrario. Además, cualquier texto moderno de lógica lo refuta implícita y, a veces, explícitamente. Aun así, únicamente una parte muy pequeña de la filosofía crítica depende de la lógica profesada por Kant.»

El filósofo reconoce doce formas del juicio y las clasifica en cuatro grupos. De acuerdo con la *cantidad* el juicio puede por su forma ser universal, particular o singular. «Todos los hombres son mortales» es ejemplo de un juicio universal: «Algunos hombres son mortales», de uno particular; «Sócrates es mortal», en cambio, es un juicio singular. De acuerdo con la *calidad,* un juicio es afirmativo, como «Todos los hombres son mortales»; o negativo, como «No es el caso que Sócrates esté vivo», o limitativo (infinito), como «Es el caso que Sócrates es no-existente.» En un juicio limitativo afirmamos que una cosa, o una clase de cosas, cae bajo el complemento de un concepto. De acuerdo con la *relación* todo juicio es, o categórico o hipotético o disyuntivo; los ejemplos respectivos son *P es Q, Si P, entonces Q,* y *o P o Q.* De acuerdo con lo que se entiende por *modalidad,* un juicio es problemático (lógicamente posible), asertórico (que existe), o apodíctico (necesario). «Necesario» significa que lo es por fundamentos *a priori.* Kant creía que las proposiciones matemáticas son necesarias de este modo.

La sección 3.ª explica finalmente lo que se entiende por «síntesis». Dice que consiste en un acto espontáneo de unificación, mediante el cual la mente crea unidad en una representación. Resumiendo estas ideas, Wolff[4] anota: «La unidad sintética de lo múltiple en una percepción es condición

[3] Körner, pág. 52.
[4] Wolff, *Theory*, pág. 69.

necesaria para la unidad analítica de un concepto, y de hecho, de todo saber y experiencia». El proceso de síntesis hace posible que muchas intuiciones se unan en una misma consciencia. Mediante análisis, diversas representaciones se resumen bajo un concepto. «La misma función que confiere unidad a las diversas representaciones en un juicio, también da unidad a la simple síntesis de varias representaciones en una intuición (B 104-105).» Por lo tanto, a cada función de unidad en el juicio corresponderá una función de síntesis, esto es, una categoría. Este es el «indicio» que Kant creía tener para descubrir la lista completa de las categorías.

De la Deducción Metafísica se pasa a la Deducción Trascendental, a la que Kant confería tanta importancia. En el *Prefacio* de la primera edición advierte «que no conoce investigación más importante para explorar la facultad que llamamos el entendimiento... que aquella que hemos instituido en la... Deducción de los conceptos puros del entendimiento (A XVI)». Esta le ha costado el mayor esfuerzo, añade. La Deducción Trascendental tiene dos partes, una subjetiva y otra objetiva. En el *Prefacio* (A XVII) las discute como si se tratara de dos deducciones diferentes. En la segunda edición presenta su material en distinta forma, dándole mayor lucidez y claridad. En esta edición no menciona específicamente la Deducción Subjetiva, mas el material aparece allí.

La Deducción Trascendental pregunta: «¿Qué es lo que el Entendimiento y la Razón, libres de toda experiencia, pueden conocer, y hasta dónde alcanza ese conocimiento?» Kant trata de probar el valor objetivo de las categorías; esto es, su aplicación a los objetos dados en la intuición; creía (A XVII) haberlo logrado en su parte objetiva, especialmente en A 92, 93-B 124 a 126. La parte subjetiva intenta contestar a la pregunta: «¿Cómo es posible la facultad misma del pensar?» Se refiere, desde luego, a la capacidad para el pensamiento *a priori*. En el *Prefacio* expresa su confianza en la deducción subjetiva pero admite que al lector fácilmente le puede parecer una mera opinión suya.

En la primera edición la Deducción comprendía tres secciones. La segunda edición retiene la primera sección, ahora dividida en dos sub-secciones, las números 13 y 14, pero las otras dos secciones se eliminan para dar paso a una exposición más lúcida.

La sub-sección 13 se titula «Los principios de una deducción trascendental en general». Comienza aclarando que la voz «deducción» debe entenderse en sentido jurídico y no lógico. «Los juristas cuando hablan de derechos y de reclamaciones distinguen en la acción legal la cuestión de derecho *(quid juris)* de la cuestión de hecho *(quid factis)*; y exigen que ambas se prueben. La prueba de la primera, que debe establecer el derecho a la legitimidad legal, ellos la llaman *deducción*... Entre los múltiples conceptos que forman la complicada red del conocimiento humano, existen algunos destinados para uso puramente *a priori*, en completa independencia de toda experiencia; y su derecho a ser de este modo empleados demanda siempre una deducción. Como las pruebas empíricas no bastan para justificar esta clase

de uso, nos encontramos ante el problema de cómo estos conceptos pueden relacionarse con objetos aún no dados por la experiencia. Yo llamo *deducción trascendental* a la explicación de cómo estos conceptos *a priori* se refieren a los objetos... (B 117).» La deducción, pues, justifica la aplicación de las categorías a los objetos. Kant, como de costumbre, no está claro ni es cuidadoso en el uso de sus términos. En la cita anterior, la frase «como estos conceptos pueden relacionarse con objetos aún no dados por la experiencia» ha sido objeto de múltiples discusiones. Si los objetos no son dados en ninguna experiencia, parecía referirse a la cosa-en-sí (el noúmeno). Si este fuera el caso, Kant estaría persistiendo en las tendencias pre-críticas de la *Disertación,* y manifestándose contrario a las nuevas ideas de su filosofía, donde afirma que el hombre sólo puede conocer el mundo de las apariencias. Otros comentaristas opinan que por pobre que sea su manera de expresarse, cuando habla de «no dados por la experiencia» lo que tiene en mente son los conceptos y no los objetos. Estas dificultades son las que han estimulado la controversia sobre la estructura o articulación de su sistema, que tantas veces no coincide con la terminología que emplea, y nos fuerza a un análisis filológico para descubrir la verdadera unidad de la teoría crítica.

Esta sub-sección define el problema por medio de una interrogante: ¿Cómo es posible que las condiciones subjetivas del pensamiento puedan tener un valor objetivo, es decir, cómo pueden suministrar las condiciones necesarias que hacen posible el conocimiento de los objetos? (B 122).» Las categorías «se relacionan con los objetos universalmente, esto es, fuera de todas las condiciones de la sensibilidad.» Algunos conceptos, e.g., conceptos empíricos, no necesitan ninguna justificación (deducción) para ser usados, porque sus objetos se verifican fácilmente en la experiencia. Para usar el concepto «hombre» todo lo que se necesita saber es que existen hombres. Con otros conceptos el problema es más complicado. Por ejemplo, el concepto «fatalidad» puede considerarse ilegítimo, ya que existen buenas razones para dudar que en realidad exista algo que le corresponda. Hay en cambio ciertos conceptos, como «causalidad», que están especialmente designados para el uso *a priori,* es decir, para usarse independientemente de la experiencia (A 86-B 119). Una vez reconocemos esta situación, sabemos que su justificación no se puede encontrar en los métodos empíricos de Locke y de Hume. La experiencia no los puede justificar, precisamente porque la experiencia jamás posee la universalidad y el sentido de necesidad que estos conceptos demandan. Hay que justificarlos por otros senderos. Esto es lo que la Deducción Trascendental trata de hacer (A 87-B 119).

La deducción de las categorías es una hazaña difícil, mucho más que la del espacio y del tiempo, ya que «los conceptos puros del entendimiento, comparados con las intuiciones empíricas y sensibles, son muy heterogéneos y no pueden jamás encontrarse en ninguna intuición (A 137-B 176)». Es una empresa harto difícil pero necesaria, mucho más difícil que la deducción de las formas puras de la sensibilidad (A 88-B 121, A 89-B 122). Este es el tercer punto que Kant destaca en esta sub-sección. La deducción de las

formas puras de la sensibilidad (el espacio y el tiempo) es más fácil porque los objetos no se pueden intuir sin estas formas. Pero en el caso de las categorías, los objetos se pueden dar en la intuición independientemente de estas formas. Recuérdese el énfasis con que Kant señala que la intuición precede al pensamiento (el entendimiento). Es posible que las apariencias nos presenten objetos en la intuición a los cuales las categorías no se apliquen. En el párrafo 7, sub-sección 13, afirma: «los objetos pueden, pues, aparecérsenos en la intuición sin que necesariamente tengan que relacionarse con la función del entendimiento; y el entendimiento no necesita, por tanto, contener sus condiciones *a priori*». Esto es lo que hace la deducción tanto más difícil. Pero Kant aclara que una tal apariencia, independiente de las categorías, estaría desprovista de unidad y no constituiría el verdadero conocimiento de algo. La deducción mostrará que las categorías son indispensables para lograr un conocimiento real del objeto.

En la sub-sección 13 el autor define el problema. Pregunta por qué los conceptos puros son válidos para la experiencia, a pesar de no ser derivados de la experiencia. En la siguiente sub-sección esboza una contestación. Será una contestación preliminar, para ser desarrollada posteriormente, más no obstante vale como contestación: o los objetos determinan la multiplicidad en la intuición, o la multiplicidad determina su objeto. En el primer caso, el conocimiento sería *a posteriori;* en el segundo, *a priori.* Por lo tanto, la única explicación de por qué conceptos no derivados de la experiencia son aplicables a la experiencia, es asumir que estos conceptos no derivados de la experiencia son aplicables a la experiencia, que ellos constituyen las condiciones necesarias que hacen posible tener una experiencia. Este será el punto a probar en la Deducción Trascendental. «...la representación es, sin embargo, determinante del objeto *a priori,* si es el caso que sólo a través de la representación es posible conocer alguna cosa *como un objeto* (B 125)». «Todas las apariencias necesariamente concuerdan con esta condición formal de la sensibilidad, ya que sólo a través de ésta pueden ellas aparecer, esto es, ser empíricamente intuidas y dadas. El problema ahora es determinar si los conceptos *a priori* sirven también como condiciones bajo las cuales únicamente una cosa puede ser, si no intuida, empero pensada como un objeto general... Los conceptos de los objetos en general sirven de fundamento a todo conocimiento empírico como condición *a priori.* El valor objetivo de las categorías como conceptos *a priori* depende, por tanto, en cuanto a la forma del pensamiento, de que solamente a través de ellas es posible pensar cualquier objeto de la experiencia (B 126)».

La sección 2.ª, en la primera edición, titulada «Los fundamentos *a priori* de la posibilidad de la experiencia», la llamada Deducción Subjetiva, fue totalmente suprimida en la próxima edición. Refiriéndose a ella, Kant escribió en el *Prefacio:* «No obstante que esta exposición reviste gran importancia para mi fin capital, no forma parte esencial del mismo, porque la cuestión principal es simplemente ésta: —¿qué es lo que el entendimiento y la razón, libres de toda experiencia, pueden conocer y hasta dónde puede ex-

tenderse ese conocimiento; y no, cómo es posible la facultad del pensar (A XVII)?» Aunque omitida como sección independiente, el material está incorporado en la nueva versión y es muy valioso; pero es preferible estudiarlo en la forma en que Kant lo presentó por primera vez. En esta sección encontramos ideas que no aparecen en ninguna otra parte de su obra. Nos introduce al significado de «síntesis»; esto la hace indispensable para todo estudioso de la filosofía crítica. Kant explica cómo una representación adquiere unidad al ser objeto de «reproducción mediante una regla». Este proceso es lo que se llama «síntesis». Síntesis es lo que crea la unidad de la consciencia.

La sección recapitula, en los primeros cuatro párrafos, el material de la sub-sección 14; se expresa la noción de las condiciones *a priori* de la posibilidad de la experiencia. La triple síntesis se explica como origen del conocimiento *a priori.* Kant comienza su especulación desde el «cogito» de Descartes, pero con un sentido nuevo. El «yo pienso» no es la realidad última, sino un añadido a todo contenido mental. Las ideas únicamente existen como ideas en *una* mente. La unidad en una mente es el principio del cual surge su especulación.

«Un concepto *a priori* que no se relacionase con la experiencia sería sólo la forma lógica de un concepto, no el concepto mismo mediante el cual algo se piensa», «...es preciso indagar cuáles son las condiciones *a priori* sobre las cuales descansa la posibilidad de la experiencia (A 96)». «Estos conceptos, que contienen *a priori* el pensamiento puro presente en cada experiencia, los encontramos en las categorías. Si podemos probar que es únicamente con ellas que se puede pensar un objeto, esto constituiría una deducción suficiente de ellas, y justificaría su valor objetivo (A 97)». «Si cada representación fuera enteramente extraña a todas las demás... no se produciría jamás el conocimiento, porque el conocimiento es esencialmente un conjunto de representaciones comparadas y enlazadas... a esta sinopsis corresponde siempre una síntesis... Ahora bien, esta espontaneidad es el fundamento de una síntesis triple que tiene que estar presente en todo conocimiento, y que comprende: la *aprehensión* de las representaciones como modificaciones de la mente en la intuición, su *reproducción* en la imaginación, y su *reconocimiento* en un concepto (A 98)».

La síntesis de aprehensión en la intuición: «Sea cual sea el origen de nuestras representaciones... ellas todas, como modificaciones de la mente, tienen que pertenecer al sentido interno. Todo nuestro conocimiento está, pues, finalmente sujeto al tiempo, la condición formal del sentido interno. Todas las representaciones tienen que ser ordenadas, conectadas y relacionadas en el tiempo. Esto es... fundamental (A 99)». Toda intuición contiene en sí una diversidad que no sería representada como tal si la mente no distinguiera el tiempo en la serie de las impresiones sucesivas... Para que la unidad de la intuición pueda surgir de esta diversidad... la diversidad tiene que manifestarse sucesivamente y mantenerse unida. Este acto lo llamo la síntesis de la aprehensión... sin la cual no podríamos jamás tener represen-

taciones *a priori* ni del tiempo ni del espacio... Tenemos, pues, una síntesis pura de la aprehensión (A 99)».

Estas citas revelan cuán importante es el tiempo para Kant. Lo que percibimos está en el tiempo, y por tanto, las representaciones estarían sin nexos y cada instante estaría separado y sería independiente del próximo instante si una facultad de la mente no le permitiera «manifestarse sucesivamente y mantener la unidad». Este material diverso, así organizado, es lo que Kant llama «síntesis de la aprehensión».

«Síntesis» en la deducción metafísica se describe como «una función ciega pero indispensable del alma, sin la cual no podríamos jamás tener conocimiento de nada, pero de la cual estamos escasamente conscientes (B 103)». En la deducción subjetiva se añaden otras características. Se describe como una «triple síntesis». Esto es meramente un recurso metafórico para lograr mayor claridad. El autor quiso, de este modo, señalar que en una síntesis ocurren tres procesos simultáneos aunque sólo existe una síntesis, según lo dice claramente en A 110: «Existe solamente una experiencia donde todas las percepciones se representan con un enlazamiento completo, del mismo modo que sólo hay un tiempo y un espacio... La unidad universal y sintética de las percepciones... no es otra cosa que la unidad sintética de las apariencias mediante conceptos».

Síntesis es una actividad de acuerdo a reglas. «Todo conocimiento requiere un concepto, aunque ese concepto pueda ser imperfecto u obscuro. Pero un concepto es siempre, en cuanto a su forma, algo universal que sirve de regla. El concepto de cuerpo, por ejemplo, como la unidad de los elementos diversos que se conciben a través de él, sirve de regla a nuestro conocimiento de los fenómenos externos. Pero sirve como regla para la intuición únicamente en tanto representa en una apariencia dada la necesaria reproducción de su diversidad, y por eso la unidad sintética que esa diversidad alcanza en nuestra consciencia (A 106)». Un concepto es algo universal que sirve como una regla para la síntesis. Un concepto, actuando como regla, le dará al material sensible de una representación la coherencia que constituye su «unidad en la diversidad». La mente puede «manifestarse sucesivamente y mantenerse unida» para organizar la materia de una representación de acuerdo con el concepto que le sirve de regla. Esta es la síntesis de la aprehensión: un proceso que ocurre en el tiempo.

Esta actividad mediante reglas es «bastante imperfecta u obscura». A su modo, Kant describe algo «sin lo cual no tendríamos ningún conocimiento, y de lo cual estamos escasamente conscientes». Se trata de una actividad pre-consciente, pero inevitable, casi se podría decir: instintiva. La mente no puede elegir en cuanto a las reglas conceptuales que emplea. Las categorías son, mayormente, inexplicables (B 145-146). Wolff[5] lo resume: «Necesariamente uno se entera de las reglas de síntesis con posterioridad a la actividad sintética».

[5] Wolff, loc. cit., pág. 131.

Síntesis de la Reproducción en la Imaginación: «La experiencia como tal presupone la reproducción de las apariencias...; obviamente las diversas representaciones deben ser aprehendidas en el pensamiento una después de la otra. Pero si dejo escapar de mi pensamiento las representaciones previas... y no las reprodujera según avanzo a las siguientes, nunca lograría una representación completa... La síntesis de aprehensión se halla, pues, inseparablemente ligada a la síntesis de reproducción...; titularemos esta facultad la facultad trascendental de la imaginación (A 102)».

La sensibilidad nos presenta una secuencia de representaciones. Es necesario sintetizar esta diversidad antes de poder aplicarle conceptos. Si uno se olvida de lo que antecede, no habrá unidad en la presentación. La memoria evita que esto suceda, y hace posible la síntesis de la reproducción en la imaginación. En la última cita, Kant insiste en que «la síntesis de la aprehensión está inseparablemente ligada a la síntesis de reproducción». Frases como ésta muestran que cuando habla de «una triple síntesis», lo hace por razones de mayor claridad en la expresión; pero no está postulando tres procesos separados. La división triple se refiere a distintos aspectos de una sola, simultánea síntesis. La síntesis de reproducción en la imaginación (A 103) consiste en poder recordar a la vez distintas presentaciones que ocurren en distintos tiempos, y por su medio es posible unir las diversas representaciones en una misma consciencia. La aprehensión hasta aquí lograda no es suficiente. Si fuera sólo esto, sería meramente cuestión de ideas en la mente, un fenómeno puramente subjetivo. En adición, es necesario aprehender de tal modo que el contenido mental adquiera valor objetivo. Esto se logra mediante la síntesis de reconocimiento en un concepto (A 103). Los conceptos sirven como reglas para justificar la objetividad de lo reconocido.

La *Síntesis de Reconocimiento en un Concepto:* «Si no tuviéramos consciencia de que lo que estamos pensando es lo mismo que lo que habíamos pensado un momento antes, todas las reproducciones en la serie de las representaciones serían vanas... La diversidad de la representación no sería entonces jamás una totalidad (A 103)...». Kant ilustra esto dando el ejemplo de cómo se cuenta una suma. Dice: «En este lugar debemos hacer claro lo que se entiende por la expresión 'un objeto de las representaciones'... ¿Qué, entonces, debe entenderse cuando decimos que un objeto corresponde, y por tanto es distinto a nuestro conocimiento?... Es fácil comprender que este objeto solamente puede pensarse como algo en general = X... (A 104)». «Pero encontramos que nuestro pensamiento sobre la relación del conocimiento con su objeto lleva en sí mismo un elemento de necesidad; el objeto se ve como lo que evita que nuestros medios de conocer sean arbitrarios o por azar, sino *a priori* de un modo definitivo... Ellos deben necesariamente concordar entre sí, esto es, poseer esa unidad que constituye el concepto de un objeto... Toda necesidad, sin excepción, tiene por fundamento una condición trascendental. Debe, pues, existir un principio trascendental de la unidad de la consciencia en la síntesis de nuestras

intuiciones, y consecuentemente también de los conceptos de los objetos en general... porque este objeto no es más que algo, cuyo concepto expresa la necesidad de la síntesis (A 104-105)».

«Esta condición original y trascendental no es otra que la *apercepción trascendental.* La consciencia de sí mismo, influida por las determinaciones de nuestro estado de percepción interna, es meramente empírica, y siempre mudable... Tal consciencia ordinariamente se denomina el *sentido interno,* o la *apercepción empírica.* Lo que debe ser *necesariamente* representado como numéricamente idéntico no puede ser concebido como tal mediante los datos empíricos. Para hacer válido ese supuesto trascendental, tiene que existir una condición que preceda a toda experiencia, y que haga posible la experiencia misma. No puede haber en nosotros conocimientos, ni enlace, ni unidad entre ellos, sin esa unidad de la consciencia que precede a todos los datos de las intuiciones... Esta consciencia pura, originaria e inmutable es lo que yo llamo *apercepción trascendental...* La unidad numérica de esta apercepción es, pues, el fundamento *a priori* de todos los conceptos, tal como la diversidad del espacio y del tiempo constituye el fundamento *a priori* de todas las intuiciones de la sensibilidad (A 107)». «Pero estas apariencias no son cosas-en-sí»; ellas son solamente representaciones, que a su vez tienen su objeto, un objeto que no podemos intuir, y que se puede por tanto denominar como el objeto no-empírico, esto es, trascendental = X (A 109)». «El concepto puro de este objeto trascendental... es lo que únicamente le puede conferir a todos nuestros conceptos empíricos en general la relación con el objeto... esto es, realidad objetiva... Esta relación no es otra cosa que la necesaria unidad de la consciencia, y, por tanto, también de la síntesis de lo diverso... En otras palabras, las apariencias en la experiencia tienen que ser sometidas a las condiciones de la necesaria unidad de la apercepción, del mismo modo que en la mera intuición ellas deben ser sometidas a las condiciones formales del espacio y el tiempo (A 110)».

Esta parte de la obra, si se entiende correctamente, contiene en forma muy condensada el meollo del pensamiento kantiano. Comienza afirmando la dualidad de «un objeto... distinto a nuestro conocimiento (A 104)». En otras palabras, sólo tenemos acceso a nuestro contenido mental, no al objeto en sí. Esto constituye «el conocer». Kant se aproxima así a una teoría de la verdad basada en la correspondencia entre el mundo mental y el mundo externo. Pero la suya no es una verdadera «correspondencia», porque, como luego aclara, jamás percibimos el objeto como tal; meramente percibimos la coherencia de nuestro contenido mental. El «objeto en general = X» postula la inaccesibilidad del objeto-en-sí y lo sustituye con la incolora expresión «el objeto en general»; Kant sienta las bases para el concepto de un objeto en la mente, en vez del objeto-en-sí. Ahora bien, en nuestro pensamiento existe «un elemento de necesidad». No pensamos un objeto por medios arbitrarios o de libre elección; nos vemos forzados a pensarlo únicamente en cierta manera. Esto equivale a un apriorismo y debe estar fundamentado en «una condición trascendental», ya que los fundamentos empíricos no

pueden justificar el elemento de necesidad. Como para poder pensar un objeto se requiere que haya unidad en la presentación, tiene que haber «un fundamento trascendental de la unidad de la consciencia en la síntesis de lo diverso». De este modo Kant iguala por definición la unidad de consciencia con la apercepción trascendental. La distingue de la apercepción empírica: «La Consciencia del Yo de acuerdo con la determinación del sentido interno, o apercepción empírica» es una experiencia del sentido interno, en nada distinta a la experiencia de cualquier objeto por el sentido interno. El Yo-en-sí mismo jamás lo conocemos, como tampoco conocemos ninguna cosa-en-sí misma. El conocimiento está limitado al mundo de las apariencias, y el Yo-empírico es una apariencia. La apercepción trascendental es la «unidad de la consciencia que precede todos los datos de la experiencia»; es la condición formal que el entendimiento contribuye a la experiencia, tal cual el tiempo y el espacio son las condiciones formales de la sensibilidad. Está ahora claro que detrás de cada percepción de «un objeto» hay un desconocido, el «objeto trascendental = X».

El problema de la apercepción trascendental es el problema del Yo. Kant tácitamente acepta el punto de partida de Descartes en su introspección del mundo del pensamiento. Pero rechaza la suposición de que el Yo-introspectivo sea más evidente, un dato más confiable del conocimiento, que el resto del mundo mental. Para Kant, el Yo-introspectivo es meramente el Yo-empírico, de igual valor que cualquier otro dato empírico. Su propósito es probar la objetividad del mundo mental y del mundo de las apariencias. Ese es el fin clave de la *Crítica de la Razón Pura,* al cual se comprometió cuando aceptó el reto del escepticismo de Hume. Los dos conceptos —un Yo-empírico (fenoménico) y uno trascendental (noumenal)— hacen para la experiencia interna la misma distinción epistemológica que ya había hecho con referencia a la experiencia externa. Si la apercepción es autoconsciencia, debe distinguirse la apercepción empírica de la trascendental. Descartes alegaba haber descubierto la unidad de la consciencia, el Yo-en-sí mismo, mediante simple introspección. Pero cuando Hume trató de mirar dentro de sí, no pudo encontrar su «Yo». Sólo halló «ideas y sensaciones[6]», no una entidad separada que pudiera intuirse como el «Yo». Concluyó que «el Yo, o sea la personalidad propia, no es ninguna impresión, sino aquello a lo cual se supone que hagan referencia nuestras diversas impresiones e ideas[7]». Wolff[8] expresa la situación de modo breve: «Este sencillo 'algo' a que se refiere todo el contenido mental es la unidad trascendental de la apercepción».

Kant, que anteriormente había hablado de «el objeto en general = X», ahora identifica este «objeto en general» con el «objeto trascendental = X». «Pero estos fenómenos no son cosa-en-sí, sino solamente representaciones

[6] Hume, pág. 252.
[7] Hume, pág. 251.
[8] Wolff, loc. cit., pág. 14.

que a su vez tienen su objeto, el cual no podemos intuir, y debe, por consiguiente, llamarse objeto no-empírico, esto es, el objeto trascendental = X. (A 109)». ¿Qué es este «objeto trascendental»? Paton le ha dedicado una sección preciosa a esta pregunta[9]. Kemp Smith pensó que representa un residuo del pensamiento kantiano de la época pre-crítica. Pensaba que el objeto trascendental bien podía ser la cosa-en-sí, y que Kant en este caso estaría contradiciendo su propia doctrina subsiguiente, e insinuando que la mente puede, en cierto modo, conocer la cosa-en-sí[10]. Vaihinger niega que el objeto trascendental sea la cosa-en-sí. Piensa que es el objeto inmanente que por la naturaleza de la mente se piensa *a priori* en la representación de la diversidad. En varios lugares de la *Crítica de la Razón Pura* el objeto trascendental se identifica con la cosa-en-sí (A 366, A 277, A 278, A 288-B 333, B 334, B 344). Es, pues, conveniente considerarlo al presente como la cosa-en-sí, sin tener que asumir que sea un residuo de los días pre-críticos. Constituye, como la doctrina kantiana exige, parte de ese mundo noumenal que no podemos conocer pero que sirve para explicar la materia de las apariencias que conocemos.

La famosa Sección 2 de la primera edición, con su sub-sección 4, versa sobre las categorías, y se titula «Explicación Preliminar de la Posibilidad de las Categorías como Conocimiento *a priori*». Kant dice: «Las apariencias pueden constituir intuiciones sin pensamiento, pero no conocimiento...; las categorías... son las condiciones del pensamiento en una experiencia posible, tal cual el espacio y el tiempo son las condiciones de la intuición para esa misma experiencia. Las categorías son, por consiguiente, conceptos fundamentales para pensar los objetos en general que corresponden a las apariencias, y tienen por tanto validez objetiva (A 111)». «Pero la posibilidad, ciertamente la necesidad, de estas categorías descansa en la relación que nuestra total sensibilidad, y con ella todas las posibles apariencias, tienen con la apercepción originaria. En la apercepción originaria todo debe ser necesariamente conforme a... esa síntesis efectuada según conceptos, en la cual solamente la apercepción puede probar *a priori* su completa y necesaria identidad. Así el concepto de causa no es más que una síntesis (de lo que sigue en la serie del tiempo, con otras apariencias) *de acuerdo a conceptos;* y sin esa unidad que posee su regla *a priori*... no se lograría en la diversidad de la percepción la unidad de la consciencia... Todos los esfuerzos hechos por derivar de la experiencia estos conceptos puros del entendimiento, y así atribuirles un origen meramente empírico, son vanos e inútiles. No necesito insistir en el hecho de que, por ejemplo, el concepto de causa implica un carácter de necesidad, que ninguna experiencia puede darle (A 112-3)». «Todos los fenómenos posibles, en tanto son representaciones, pertenecen a la totalidad de una posible consciencia de uno mismo. Porque nada puede llegar al conocimiento excepto en función de esta apercepción originaria.

9 Paton, loc. cit., pág. 421.
10 Kemp Smith, loc. cit., pág. 204.

Como esta identidad debe necesariamente intervenir en la síntesis de cada diversidad de apariencia... las apariencias están sometidas a condiciones *a priori*, con las cuales la síntesis de su prehensión debe estar completamente de acuerdo (A 113)».

La sección termina con un resumen: «Si los objetos con los cuales nuestro conocimiento tiene que ver fueran cosas-en-sí, no podríamos tener de ellos conceptos *a priori*... Si los deriváramos del objeto... nuestros conceptos serían simplemente empíricos... y si los deriváramos del Yo, lo que meramente está en nosotros no podría determinar... la razón para la existencia de una cosa caracterizada por el contenido de nuestro pensamiento... Pero si, por el contrario, nos enfrentamos sólo con apariencias, no es meramente posible, sino necesario, que ciertos conceptos *a priori* precedan el conocimiento empírico del objeto. En efecto... los objetos, como apariencias, constituyen un objeto que está simplemente en nosotros. Así pues... todas las apariencias... están todas en mí, es decir, son determinaciones de mi Yo idéntico... que expresan como necesaria la completa unidad de estas determinaciones en una sola y misma apercepción... Por eso la manera como lo diverso de la representación sensible (intuición) pertenece a una consciencia, precede, pues, a todo conocimiento del objeto... y constituye el conocimiento formal *a priori* de todos los objetos, en tanto que se piensan (categorías);... la unidad de todas las representaciones en relación con la apercepción, precede a todo conocimiento (A 129-130)».

La Sección 3 (deducción objetiva) en la primera edición, titulada «La Relación del Entendimiento con los Objetos en General, y con la Posibilidad de Conocerlos *a priori*» es mucho más corta y clara: contiene diez y nueve párrafos. Comienza describiendo las tres fuentes del conocimiento empírico, sobre las cuales descansa la posibilidad de la experiencia. Estas son la sensibilidad, la imaginación y la apercepción. La sensibilidad representa el fenómeno empírico en la percepción; la imaginación lo representa en la reproducción; la apercepción, en la consciencia empírica de identidad entre las representaciones y sus objetos (el reconocimiento). De este modo Kant recapitula la triple síntesis de la Deducción Subjetiva, aunque no de manera integral. «Pero todas las percepciones tienen por principio *a priori* la intuición pura (que es el tiempo, si se consideran como representaciones en la forma de intuiciones internas)... (A 116)». La cláusula parece indicar que «intuición pura» se refiere aquí a las formas puras de la intuición, el espacio y el tiempo. Esto significa que todas las percepciones espaciales deben aparecer en el tiempo, si es que tenemos conciencia de ellas. Esto no es nada nuevo; Kant está recordando al lector puntos que ya ha discutido ampliamente en secciones anteriores.

En el 3.er párrafo y su larga nota, Kant postula el principio básico de su sistema. «Nada significan las intuiciones para nosotros, y en nada nos conciernen si no pueden recibirse en la consciencia... La unidad de lo diverso en un sujeto es, pues, sintética...» En la nota añade: «...la consciencia empírica tiene una relación necesaria con la consciencia trascendental que precede a

toda experiencia particular, esto es, la consciencia de mí mismo como la apercepción originaria». Termina la nota diciendo: Es preciso no olvidar que la simple representación "Yo" en su relación con otras representaciones (la unidad colectiva a las cuales hace posible) es la consciencia trascendental... todo conocimiento necesariamente descansa en su relación con esta apercepción como facultad.» Existen, pues, dos consciencias en un mismo individuo: una que es trascendental (la apercepción originaria), y otra que depende de ella y es empírica. La apercepción pura sirve de base a la unidad sintética de lo diverso en cada posible intuición.

Esta unidad sintética presupone una síntesis productiva en la imaginación, también de modo *a priori*. Las categorías son los modos *a priori* que el entendimiento usa. El entendimiento es «la unidad de apercepción en relación a la síntesis de la imaginación». Como tal, las categorías son reglas de síntesis que el entendimiento impone sobre la diversidad. Su función es lograr la unidad mediante la síntesis. Todos los fenómenos, considerados como datos, están sujetos a las categorías. Sin ellas, la experiencia no es posible.

Ahora Kant trata de asociar el entendimiento a los fenómenos de un modo progresivo, comenzando en el terreno de lo empírico. Primero se nos da la percepción. Pero la percepción siempre comprende una diversidad. Es necesario que esa diversidad se sintetice en una unidad. La imaginación lo logra mediante la aprehensión. Mas esto sería insuficiente si no existiera el reconocimiento de esta síntesis, que hace posible pasar rápidamente de una aprehensión a otra.

Hasta este momento el autor sólo nos está ofreciendo un resumen de las tres sub-secciones de la Sección 2, donde se introdujeron la aprehensión empírica, la reproducción y el reconocimiento en un concepto como aspectos de una misma síntesis. Pero comenzando con el párrafo número 10, Kant presenta nuevo material. Introduce el principio de «asociación de representaciones» para explicar cómo es que la mente asocia una representación a otra en particular (el problema de la afinidad objetiva). «La unidad objetiva de cada consciencia empírica en una sola consciencia (la apercepción originaria) es, por tanto, fundamento suficiente de toda percepción posible, y la afinidad (próxima o lejana) de todos los fenómenos es una consecuencia necesaria de una síntesis en la imaginación que está fundada *a priori* en reglas (A 123).»

Si las asociaciones subjetivas no tuvieran un fundamento objetivo, «sería cosa completamente accidental que las apariencias concordaran con la red integrada del conocimiento humano.» Relacionándolas a una misma consciencia, se asocian objetivamente. No estamos a merced del azar, al asociar las percepciones con las relaciones objetivas de la naturaleza, «...todas las apariencias, sin excepción, deben de tal modo llegar a la mente o ser aprehendidas, que concuerden con la unidad de la apercepción... (A 122)». Así Kant usa el problema de las afinidades como un eslabón entre lo empírico y lo trascendental. Esta parte constituye el corazón de la deduc-

ción. «La unidad objetiva de toda la consciencia empírica en una sola consciencia, la de la apercepción originaria, es la condición necesaria de toda percepción posible; y la afinidad de las apariencias, próxima o lejana, es una consecuencia necesaria de la síntesis de la imaginación que está fundada en reglas *a priori* (A 123).» Por tanto, «la afinidad de las apariencias» no proviene del objeto-en-sí, sea noumenal o empírico, sino de las reglas *a priori* que la mente le impone a lo diverso. Estos procesos sintéticos *a priori* tienen que tener lugar antes de que pueda existir cualquier consciencia. Por vía de la imaginación productiva «nosotros mismos (A 125-6)» introducimos el orden y la regularidad que usualmente se atribuyen a la Naturaleza.

El final (párrafos 13-19) establece la diferencia entre sensibilidad y entendimiento, y su unión mediante la imaginación. Kant continuará este tema, en mayor detalle, en la sección sobre el esquematismo. Como citamos anteriormente, él termina diciendo (A 125-6) que el ser humano es quien le dicta a la naturaleza; la mente le impone al mundo físico las leyes que luego descubre en él. El entendimiento es una facultad de reglas. Todas las leyes empíricas son determinaciones particulares de las leyes puras del entendimiento. Cualquier suceso, para poder constituir una experiencia, tiene que conformar con estas reglas; así como también debe conformar con las formas de la sensibilidad, el espacio y el tiempo. En toda posible experiencia, las categorías son tan indispensables como lo son las formas de la sensibilidad.

Hasta aquí hemos discutido la deducción de los conceptos puros del entendimiento según aparece en las tres secciones de la primera edición. En la ocasión de una nueva edición, Kant pudo expresarse con mayor lucidez. Retuvo la Sección 1.ª pero la dividió en dos sub-secciones, las números 13 y 14. Omitió las secciones 2.ª y 3.ª Estas son las únicas partes de la *Analítica* que alteró por completo. En lugar de las dos eliminadas, escribió trece nuevas secciones, numeradas del 15 al 27. Con estas enmiendas, la exposición ganó considerable claridad. En la sub-sección 15, titulada «La posibilidad de la combinación en general», Kant comienza diciendo: «La diversidad de las representaciones puede darse en una intuición que es puramente sensible, es decir, que es únicamente receptividad... (B 130).» Comienza con el material que la *Estética Trascendental* nos enseñó. «Pero la combinación de la diversidad en general nunca puede efectuarse a través de los sentidos... toda combinación, sea consciente o no... empírica o no-empírica... es un acto del entendimiento. A este acto puede dársele el título general de ''síntesis''... (B 130).» «Pero el concepto de combinación incluye, además del concepto de lo diverso y de su síntesis, también el de la unidad de lo diverso. La combinación representa la unidad sintética de lo diverso... Esta unidad, que precede *a priori* a todos los conceptos de la combinación, no es en manera alguna la categoría de unidad... (porque)... la categoría ya presupone combinación. Debemos, por tanto, buscar esta unidad más alto aún,

a saber, en aquello que contiene el fundamento mismo de la unidad... en la posibilidad del entendimiento... (B 131).»

Sub-sección 16: «La unidad sintética originaria de la apercepción.» En la primera edición Kant parece no estar seguro de si la unidad de la apercepción es de origen lógico o psicológico. En la nueva versión ha resuelto sus dudas y lo presenta como un hecho lógico. «El "Yo pienso" debe poder acompañar todas mis representaciones; de otro modo algo estaría representado en mí que no podría ser pensado, lo que equivaldría a decir que la representación... no sería algo para mí (B 132).» Por tanto, cuando la sensibilidad nos da intuiciones, se necesita un acto espontáneo del entendimiento para relacionar el «yo pienso» con la intuición. Kant llama a este acto «la apercepción pura u originaria». «La llamo apercepción pura para distinguirla de la apercepción empírica, o, aún también apercepción originaria, por ser ella la consciencia de sí misma que, generando la representación "Yo pienso" (una representación que debe acompañar todas las demás representaciones, y que en toda consciencia es siempre la misma), no puede ella misma ser acompañada por ninguna otra representación. A la unidad de esta apercepción yo también la llamo la unidad trascendental de la consciencia, para indicar la posibilidad del conocimiento *a priori* que de allí resulta. Porque la diversidad de las representaciones dadas en cierta intuición, no serían todas juntas mi representación, si todas también no pertenecieran a una misma consciencia... (B 132-3).» «Solamente en tanto yo pueda unir en una consciencia única la diversidad de representaciones dadas, me es posible representarme la identidad de la consciencia en estas representaciones. Es decir, la unidad analítica de la apercepción es sólo posible bajo el supuesto de cierta unidad sintética (B 134).» «En otras palabras, solamente porque puedo comprender la diversidad de las representaciones en una consciencia única, las llamo a todas mías. Si así no fuera, mi Yo sería tan diverso como las representaciones cuya consciencia tengo. La unidad sintética de la diversidad de las intuiciones dadas *a priori* es el fundamento de la identidad de la apercepción misma, que precede *a priori* a todos mis pensamientos determinados... El principio de la apercepción es el principio más alto en toda la esfera del conocimiento humano (B 135).» Hacia el final, hace una afirmación muy importante que no aparece en la primera edición: «Este principio de la unidad necesaria de la apercepción es idéntico y, por tanto, una proposición analítica; no obstante revela la necesidad de una síntesis de lo diverso en una intuición, sin la cual la identidad permanente de la consciencia no se puede concebir... (B 136).»

La sub-sección 17: «El principio de la unidad sintética es el principio supremo de todo uso del conocimiento.» «El entendimiento es... la facultad de conocer. Este conocimiento consiste en la relación determinante de una representación con un objeto; y un objeto es aquello en cuyo concepto se une la diversidad de una intuición dada. La unificación de las representaciones exige la unidad de la consciencia para su síntesis. La unidad de la consciencia es, pues, lo único que constituye la relación de las representa-

ciones con un objeto (B 137).» «...es mediante esta unidad de la consciencia que un objeto... por primera vez se conoce. La unidad sintética de la consciencia es, por tanto, una condición objetiva de todo conocimiento de un objeto... (B 138)».

Así Kant define el objeto del conocimiento. El conocimiento es «la relación determinante de una representación con su objeto». La unidad que el entendimiento le impone a una representación es la afinidad objetiva que encontramos en el objeto.

Descartes había escindido la naturaleza entre lo físico y lo mental. En sustitución de este dualismo, Kant postuló la división entre lo aparente y lo real. Tanto lo físico como lo mental son apariencias, tras las cuales está lo noumenal, que es lo verdaderamente real. Con su usual buen sentido, Kemp Smith[11] comenta: «Lo subjetivo no está opuesto a lo objetivo, sino que es una de sus sub-especies.»

Sección 18. «La unidad objetiva de la propia consciencia.» Kant continúa diciendo: «La unidad trascendental de la apercepción es aquella que reúne todo lo diverso de una intuición, en el concepto del objeto (B 140).» En esta cita, por primera vez, se distingue entre la unidad trascendental (apercepción) y la unidad empírica de la consciencia. Esta última es la que une y define el carácter particular de una experiencia empírica y fenoménica. Como tal, no es «necesaria y universalmente válida». La apercepción, en cambio, es válida objetivamente y es el fundamento de la consciencia empírica tanto como de la unidad de la consciencia empírica del yo. La subsección 19, titulada «La forma lógica de todos los juicios consiste en la unidad objetiva de la apercepción de los conceptos que en ellos se contienen», y la subsección 20, titulada «Todas las intuiciones sensibles están sujetas a las categorías, como condiciones bajo las cuales únicamente su diversidad se une en una consciencia», consideradas en conjunto, constituyen propiamente la sustancia de la deducción metafísica. El argumento es como sigue:

«...el juicio no es otra cosa que la manera de traer los distintos modos del conocer a la unidad objetiva de la apercepción. Esto es lo que significa la copula "es"... lo que afirmamos es precisamente que estos (modos) se combinan en un objeto, no importa cuál sea el estado del sujeto (B 142)». Definido de este modo, un juicio es siempre, mediante su cópula, una afirmación de unidad en las representaciones. La sub-sección 20 comienza recordando que la número 17 demostró que lo diverso en una intuición sensible está sujeto necesariamente a la unidad sintética de la apercepción, porque únicamente es así posible la unidad en una intuición. Pero en la subsección 19 se ha probado que «el acto del entendimiento por el cual la diversidad... se somete a una apercepción en general, es la función lógica de los juicios. Por consiguiente, toda la diversidad, en tanto que es dada en una sola intuición empírica, está determinada con relación a una de las funciones lógicas del juicio, por medio de la cual se lleva a una consciencia.

[11] Kemp Smith, loc. cit., pág. 280.

Ahora bien, las categorías son precisamente estas mismas funciones del juicio... Por lo tanto, la diversidad dada en una intuición está sujeta necesariamente a las categorías (B 14)». En la segunda edición Kant discute las categorías únicamente después de haber establecido la unidad de la apercepción. Esto hace que su nueva exposición sea más lúcida.

Como nota marginal, vale señalar que con frecuencia nuestro filósofo es acusado, injustamente, de usar una lógica que sólo reconoce las formas de proposición sujeto-predicado. En esta sección Kant menciona otros tipos de proposición, mostrando que está muy al tanto de ellas.

Sub-secciones 21-23: Las categorías no tendrían sentido para «un entendimiento que fuera por sí mismo intuitivo (una especie de entendimiento divino para el cual no se tratase de objetos dados, sino que por sus propias representaciones diera o produjera los objetos dados); las categorías «son meramente las reglas para un entendimiento cuya total facultad consiste en pensar, esto es, en la acción de traer a una síntesis de la unidad de la apercepción la diversidad que le es dada desde afuera; una facultad, por tanto, que por sí misma no conoce nada en absoluto, que meramente combina y ordena la materia del conocimiento, esto es, la intuición que debe suministrarle el objeto (B 145)». En B 146 Kant explica que no existe ninguna razón posible para explicar por qué el entendimiento usa estas y no otras categorías, del mismo modo que no existe una posible explicación de por qué el espacio y el tiempo sean las únicas formas sensibles de una posible intuición. «Las categorías no tienen ningún otro uso en el conocimiento que su aplicación a los objetos de la experiencia sensible», afirma. «El conocimiento comprende dos factores: Primeramente, el concepto, por el cual se piensa en general un objeto (la categoría); y en segundo término, la intuición a través de la cual es dado... El pensamiento de un objeto en general, por medio de un concepto puro del entendimiento, se puede tornar en conocimiento para nosotros sólo en tanto el concepto se relacione con objetos de los sentidos... Las categorías, para producir conocimiento de las cosas, son aplicables únicamente a las cosas que pueden ser objeto de una posible experiencia (B 146-8).»

Kant vigorosamente niega que las categorías sirvan para un tipo de entendimiento creador, como el divino. Valen solamente para propiciar la síntesis de lo diverso en la unidad de la apercepción. Por lo tanto, para usarlas se requiere que exista con anterioridad una diversidad (una intuición) dada por los sentidos. Son aplicables únicamente a los objetos de la experiencia, nunca a la cosa-en-sí. En estas sub-secciones, del modo más enfático, Kant rechaza la posibilidad de que mediante su solo uso se pueda generar nuevo conocimiento empírico. «No ganamos nada extendiendo el uso de los conceptos más allá de la intuición sensible. Serían en tal caso conceptos vacíos de objetos, y no podríamos ni siquiera saber si estos objetos son o no posibles (B 148).» Véase que dentro de este esquema conceptual no es posible el entendimiento creador ni tampoco las alegaciones de la para-psicología sobre percepción extra-sensorial. Estos fenómenos para-

psicológicos, discutidos ya por Aristóteles en su tratado *De Somniis,* han despertado mayor interés en este siglo, especialmente por los experimentos de J.B. Rhine y de William MacDougall en la década de los años treinta[12]. Si la ciencia occidental llegara a aceptar la existencia de la percepción extra-sensorial, habría necesidad de revisar la *Analítica Trascendental,* y el análisis kantiano resultaría limitado a una parte de la actividad mental.

Después de estas aclaraciones, se puede proseguir nuevamente con la consideración del texto. Las sub-secciones 24 y 25 son oscuras y difíciles. Representan un esfuerzo por presentar con mayor coherencia el tema del sentido interno. Comienza señalando como la paradoja del sentido interno que «este sentido le presenta a la consciencia el Yo de nuestro propio ser según este se nos revela a nosotros mismos, y no como realmente es en sí... ¿Cómo es que el "Yo" que piensa puede distinguirse del "Yo" que se auto-intuye sin dejar de ser con éste un mismo y solo objeto?... Estas preguntas levantan dificultades...; tales preguntas como: ¿De qué modo puedo yo ser para mí mismo un objeto, y también un sujeto de intuición y percepción interna? Ciertamente, es fácil mostrar que esto es como debe ser, si se reconoce que el espacio es una forma pura del sentido externo en la cual se manifiesta la apariencia, y que el tiempo, que no es un objeto de la intuición externa, sólo es representable bajo la imagen de una línea que tracemos... y también por el hecho de que para todas las percepciones internas tenemos que derivar la extensión del tiempo o sus momentos a base de los cambios que se exhiben en cosas externas, y que las determinaciones del sentido interno por lo tanto se ordenan como apariencias en el tiempo precisamente de la misma manera como ordenamos las del sentido externo en el espacio. Si en lo que se refiere a éstas, admitimos que sólo se conocen los objetos en tanto nos afectan externamente, debemos también reconocer, con referencia al sentido interno... que conocemos nuestro propio sujeto sólo como apariencia, no como cosa-en-sí mismo (B 153-7).»

Está claro que Kant desea disociarse del idealismo entonces en boga, donde se asumía que la mente conoce el Yo-real mediante la introspección. Esto es lo alegado por Descartes. En esta cita Kant definitivamente sostiene que el Yo de la introspección es una mera apariencia. Por lo tanto, nunca conocemos, nunca alcanzamos el Yo noumenal. Para Descartes la introspección era un método más confiable que el de la observación empírica objetiva. De hecho, basó su certidumbre en la intuición de su Yo pensante. Kant rechaza toda esa línea de pensamiento. La introspección no da acceso a una realidad mayor; únicamente nos revela un Yo empírico. En la auto-consciencia no nos vemos *como somos,* sino como *parecemos ser.* Es un grado del conocimiento al mismo nivel que la experiencia común ordinaria. El mundo de la experiencia externa, el mundo de la naturaleza y de la ciencia, es para Kant un mundo empírico, de igual rango que los datos de la introspección. No tenemos, pues, un acceso privilegiado al Yo noumenal. In-

12 Rhine, *J. of Parapsychology,* vol. I, págs. 70-80 (1931).

tuimos solamente el Yo empírico. La ciencia natural no representa un conocimiento de índole inferior. La *Crítica* aspira a probar que este es el único tipo de conocimiento posible para el ser humano.

La *Crítica de la Razón Pura* deberá explicar cómo es que el Yo se puede auto-representar como objeto empírico para sí mismo. Según la doctrina de la *Estética Trascendental* un objeto sólo puede darse mediante la sensibilidad. Como el Yo empírico no es una entidad material, no puede ser conocido por ningún dato sensible. No obstante, si ha de ser objeto del conocimiento, tiene que ser dado. La *Crítica* plantea esta problemática.

La diversidad sensible es espacial y emplea los cinco sentidos del hombre para sus representaciones. Las representaciones están, pues, limitadas al ámbito del sentido externo. El tiempo, la característica del sentido interno, de acuerdo con la *Estética* «no puede ser una determinación de la apariencia externa (B 50)». Según Weldon[13] el sentido interno es algo más que el mero conocimiento por la consciencia. Es la percepción interna de aquello que se conoce. En ese sentido hace referencia a una parte de la consciencia, es «una modificación correspondiente en las *ideas materiales* de la corteza, y a esta modificación física corresponde el acto de la consciencia que he descrito como "consciencia de lo consciente" *(awareness of awareness)*..., y que constituye el contenido del sentido interno.» Wolff[14] lo explica con mayor claridad: «...la misma consciencia que me revela el mundo, además, a través de sí misma aparentemente me revela también mi propio Yo».

La mente percibe. Intuye por los cinco sentidos una diversidad en el espacio. Una vez percibida, esta diversidad de la sensibilidad externa se incorpora a la secuencia del tiempo en el sentido interno, y la representación adquiere carácter espacio-temporal. El «yo me intuyo» ya está bajo la secuencia del tiempo, y es por tanto *an awareness of awareness* según la frase de Weldon.

En la sub-sección 25 Kant afirma: «...en la síntesis trascendental de la diversidad de las representaciones en general por medio de la unidad sintética originaria de la apercepción, estoy consciente de mí mismo, no según yo me aparezco a mí mismo, ni cómo soy, sino sólo tengo consciencia de que yo soy. Esta representación es un pensamiento, no una intuición. Ahora bien, para conocernos a nosotros mismos se necesita además del acto del pensamiento... una especie determinada de intuición... la determinación de mi existencia sólo puede ocurrir según la forma del sentido interno... Por eso, no me conozco como soy, sino meramente como ante mí aparezco... (B 158)». «Tal como para tener conocimiento de un objeto diferente de mí necesito, además del pensamiento del objeto en general (la categoría), una intuición para determinar ese concepto general, así también para el conocimiento de mí mismo necesito, además de la consciencia, esto es, además de la idea de mí mismo, una intuición de la diversidad que existe en mí, por

[13] Weldon, págs. 261-62.
[14] Wolff, loc. cit., pág. 196.

la cual, determino este pensamiento... Una inteligencia de esta clase puede, pues, conocerse a sí misma sólo como se aparece a sí misma en relación con una intuición que no es intelectual... (B 159).»

En su Observación II, Kant con anterioridad deja dicho (B 68): «Si la facultad para volvernos conscientes de uno mismo consiste en alcanzar (en aprehender) lo que está en la mente, esto tiene que afectar a la mente, y solamente de este modo es que puede dar origen a la intuición de uno mismo.» El Yo se vuelve consciente de sí mismo al traer a la auto-consciencia su propio contenido. Al hacer así, gana conocimiento de objetos materiales fuera del Yo. Es por tanto a través de los objetos materiales fuera del Yo que el Yo se reconoce a sí mismo.

Sub-sección 26. «Las categorías son conceptos que prescriben *a priori* leyes a las apariencias, y por tanto a la naturaleza... Del mismo modo que las apariencias no existen en sí, sino solamente en relación al sujeto dotado de sentidos físicos; así también las leyes naturales no existen en las apariencias sino en relación con ese mismo sujeto dotado de entendimiento... las apariencias son unicamente las representaciones de cosas desconocidas. Como meras representaciones no están sujetas a ninguna ley de unión excepto aquellas prescritas por la facultad de conectar... (B 164)». Prosigue explicando que esto se aplica sólo a las leyes *a priori* de la naturaleza en general, esto es, a la necesaria conformidad con las leyes del espacio y del tiempo; las leyes especiales, en su carácter específico, no pueden derivarse de las categorías. Para tener conocimiento de cualquiera de estas leyes específicas hay que recurrir a la experiencia. Las leyes particulares no se pueden «derivar solamente de las categorías del entendimiento, aunque todas se hallan sujetas a ellas (B 165).»

Sub-sección 27: Este es un resumen general. «No podemos pensar en un objeto sin las categorías; no podemos conocer un objeto así pensado sin las intuiciones sensibles que correspondan a estos conceptos. Todas nuestras intuiciones son sensibles, y el conocimiento, en tanto su objeto está dado, es empírico... Por consiguiente, no puede haber conocimiento *a priori*, excepto de los objetos de una experiencia posible (B 166).» En la nota a esta cita, dice: «...las categorías no están limitadas en el pensamiento por la condición de nuestra intuición sensible, sino que tienen un campo ilimitado. Es sólo el conocimiento de lo que pensamos, la determinación del objeto, que requiere intuición. En ausencia de la intuición el pensamiento de un objeto puede aún tener útiles y fecundas consecuencias en relación al uso de la razón. El uso de la razón no está siempre encaminado a la determinación del objeto... sino también a la determinación del sujeto y de su voluntad...». Como se ve, Kant termina virtualmente contradiciéndose. Luego de haber expuesto enfáticamente la inutilidad de los conceptos en ausencia de la intuición, parece admitir que la razón (no el entendimiento) puede usar las categorías vacías de intuición para determinar el sujeto y su voluntad. En varias secciones de la *Crítica* uno palpa esta ambivalencia de su pensamiento sobre el uso legítimo de las categorías. Esta incertidumbre se origina en mo-

tivaciones éticas. La *Crítica de la Razón Práctica* muestra claramente la necesidad que Kant sentía de modificar sus ideas para poder explicar el problema de la conducta y del juicio moral. Mas esto constituye historia futura. Cuando terminó la primera *Crítica* aún no había decidido qué es lo que urgía para el completo desarrollo de su sistema. Lo que observamos en estas contradicciones es su conflicto interno[15]. Entre tanto, su posición fundamental era que el uso de las categorías sólo es legítimo en presencia de una intuición. Tenemos que esperar a su segunda *Crítica* para conocer cómo Kant resolvió su problema.

[15] Paton, loc. cit., págs. 223-24.

CAPITULO V

La Analítica Trascendental, Libro II.

Esta parte comienza con una Introducción titulada «Del juicio trascendental en general». Kant esboza su teoría sobre el juicio «Si se define el entendimiento en general como la facultad de las reglas, el juicio será la facultad de subsumir bajo reglas: esto es, de decidir si una cosa está o no sujeta a una regla dada *(casus detae legis)*... La lógica general... da una exposición analítica de las formas del conocimiento (expresadas) en conceptos, en juicios y en inferencias... (B 172)». «La filosofía trascendental... trata de conceptos que deben relacionarse *a priori* con sus objetos... de otro modo los conceptos estarían vacíos de contenido... (B 175)». El autor anuncia que la doctrina trascendental del juicio constará de dos capítulos, el primero dedicado a las condiciones sensibles bajo las cuales únicamente se pueden usar los conceptos puros del entendimiento (el esquematismo); el segundo, a los juicios sintéticos que bajo estas condiciones *a priori* surgen de los conceptos puros del entendimiento, y que sirven de fundamento a los demás conocimientos *a priori*.

Esta distinción entre el entendimiento como facultad de reglas y el juicio como facultad para subsumir bajo reglas es de dudoso valor. Si el entendimiento es el pensar, todo pensamiento se expresa mediante juicios. Por eso es imposible concebir el entendimiento sin un elemento de juicio. Kemp Smith, así lo expresa: «El juicio es la actividad fundamental del entendimiento[1]». Pero Kant dependía de la lógica de su tiempo. La vieja lógica lo llevaba, a veces, a consignar, para algunas partes de su obra, una estructura artificial. A pesar de estas objeciones, estos dos capítulos son muy importantes, ya que su valor no depende de definiciones y distinciones arbitrarias.

El primer capítulo, sobre el esquematismo, señala la importancia de los factores temporales en el conocimiento; explica como las categorías se combinan con la intuición sensible. El segundo capítulo llena una laguna en la exposición kantiana. En la Deducción Trascendental se probó que una regla *a priori* de unidad es esencial para que pueda haber experiencia de algo, pero en ningún lugar se mostró que las categorías sean esas reglas. En este

[1] Kemp Smith, *Commentary*, pág. 332.

capítulo se prueba que cada categoría sirve este propósito, y que sin ellas la experiencia no sería posible.

Comienza señalando que cuando se dice que «un objeto está contenido bajo un concepto», lo que se implica es que el concepto «tiene que contener algo que esté representado en el objeto». «Así el concepto empírico de un *plato* es homogéneo con el concepto geométrico puro de un círculo. La redondez que se piensa en este último puede ser intuída en el anterior». Esta es la teoría de la parcial identidad entre los conceptos puros y los objetos empíricos. Si no fuera por esta parcial similitud, el objeto no podría subsumirse bajo un concepto. Pero nunca se puede dar un concepto puro en la intuición. Si los conceptos son formales, como sostiene la *Crítica,* y la intuición es lo que le da su contenido a una experiencia, conceptos e intuiciones son totalmente disimiles y nada poseen en común. «Porque nadie dirá... que la causalidad pueda ser intuida por medio de los sentidos... ¿Cómo, pues, la subsunción de las intuiciones bajo conceptos puros, la aplicación de la categoría a lo aparente, es posible?... Obviamente tiene que haber un tercer término que sea homogéneo de un lado con la categoría, y de otro con lo aparente, y que haga posible la aplicación de la anterior a la última. Esta representación intermediaria tiene que ser pura, sin ningún contenido empírico, y sin embargo es preciso que sea por una parte *intelectual,* y por la otra *sensible.* Tal representación es el *esquema trascendental* (B 177)».

Kant opina que como el tiempo es la condición formal de todas las representaciones, y todas las representaciones empíricas ocurren en el tiempo, el tiempo es homogéneo tanto con el concepto puro (la categoría) como con la experiencia sensible. Por lo tanto, el tiempo es ese «tercer término» que Kant buscaba. El elemento del tiempo es lo que hace posible el esquematismo. «Estas condiciones de la sensibilidad constituyen la condición universal bajo la cual únicamente se puede aplicar la categoría a cualquier objeto. Esta condición formal y pura de la sensibilidad, que limite en su uso los conceptos del entendimiento, la llamaremos *el esquema* del concepto. Al procedimiento del entendimiento en estos esquemas lo llamaremos el *esquematismo* del entendimiento puro (B 179)».

«El esquema por sí mismo es siempre un producto de la imaginación... es preciso distinguir el esquema de la imagen... Es a esta representación de un procedimiento universal de la imaginación, que provee una imagen para un concepto, a lo que tituló el esquema de este concepto (B 180)». El esquema y no la imagen de cualquier objeto dado es la que realmente representa al concepto. La imagen es una cosa diferente del concepto; el concepto es universal y agrupa bajo sí a ésta y otras imágenes parecidas. Las imágenes son siempre específicas para uno u otro objeto. La imagen de un triángulo, por ejemplo, será necesariamente la imagen de un triángulo recto u oblicuo, de un triángulo isósceles o escaleno, etc. Pero ninguna imagen puede representar a *todos* los triángulos. Sólo el concepto (tres rectas que se cortan mutuamente en un mismo plano) los subsume a todos. «Ciertamen-

te, nuestros conceptos puros no tienen por fundamento imágenes de objetos, sino esquemas; no es a las imágenes de los objetos a las que se aplican los conceptos puros sensibles. Ninguna imagen podría jamás ser adecuada al concepto de un triángulo en general... El esquema... no existe en ningún lugar sino en el pensamiento... El concepto «puro» significa una regla, por ejemplo, según la cual mi imaginación puede delinear la figura de un cuadrúpedo de una manera general... Este esquematismo de nuestro entendimiento, en su aplicación a las apariencias y sus meras formas, es un arte escondido en las profundidades del alma humana, cuyo modo de actividad la naturaleza escasamente nos permite descubrir y apreciar (B 180)». Kant añade que «la imagen es un producto de la facultad empírica de la imaginación productiva; el esquema de los conceptos sensibles... es un producto... de la imaginación pura *a priori*, mediante la cual, y de acuerdo con la cual, las imágenes mismas son posibles por primera vez (A 142)».

Cada concepto, pues, tiene su propio esquema. El esquema de *la cantidad* es el *número*, ««una representación que comprende la adición sucesiva de unidades homogéneas... Ahí... existe, pues, una relación y conexión entre la realidad y la negación, o mejor dicho, una transición de la una a la otra, que hace posible la representación de cualquier realidad como un *quantum*. El esquema de una realidad, como cantidad de alguna cosa, en tanto que esta cosa ocupa una porción del tiempo, es precisamente esta continua y uniforme producción de la realidad en el tiempo... (B 183)». «El esquema de *la sustancia* es la permanencia de lo real en el tiempo... Sólo en relación con la sustancia pueden determinarse la sucesión y simultaneidad de las apariencias con relación al tiempo». El esquema de la causalidad es «lo real, que una vez puesto es necesariamente seguido de alguna otra cosa». «Los esquemas no son, pues, más que *determinaciones a priori del tiempo* hechas según reglas, y sus determinaciones siguiendo el orden de las categorías (B 185)». Lo que el esquematismo logra mediante la síntesis trascendental de la imaginación es «la unidad de toda la diversidad de la intuición en el sentido interno, y así, indirectamente, la unidad de la apercepción que como función corresponda al sentido interno... (A 146)».

«El esquema es, propiamente, sólo el fenómeno, o el concepto sensible de un objeto, de acuerdo con la categoría... Si omitimos una condición restrictiva, pareceríamos extender el alcance del concepto, ya anteriormente limitado. Arguyendo desde este supuesto, concluiríamos que las categorías en su significado puro, independientes de las condiciones sensibles, debieran aplicarse a las cosas en general, *como ellas son*, y no como los esquemas, representándolas *solamente como parecen ser*... Ahora bien, ciertamente los conceptos puros del entendimiento, aún luego de eliminar toda condición sensible, conservan un significado; pero éste es puramente lógico... El concepto puro no puede tener objeto... Las categorías sin esquemas... no representan a ningún objeto (B 186-87)».

Está claro que las categorías se ponen en relación con los objetos empíricos solamente después de ser esquematizadas, «y entonces poseen *significa-*

ción. Las categorías, en definitiva, no tienen ningún otro uso posible fuera del empírico... ellas sirven sólo para subordinar las apariencias a las reglas universales de síntesis, y así prepararlas para su completa conexión en la experiencia... (A 146)». Se afirma nuevamente la tesis de la *Estética Trascendental,* donde se dice que los conceptos sin las experiencias son conceptos vacíos. A través de estas manifestaciones el filósofo renuncia a toda esperanza de poder conocer la cosa-en-sí mediante conceptos.

Wolff[2] señala que en diferentes épocas Kant varió su opinión sobre la relación entre los conceptos puros y la sensibilidad. En cierto modo, nunca asumió una posición final. Los pasajes que levantan estas dudas son varios. En B 306 dice: «Las categorías... por tanto, parecen permitir una aplicación ampliada más allá de los objetos de los sentidos.» Esto significa que el uso de las categorías en ausencia de la experiencia sensible es problemático, pero no inconsistente. Tales ideas bien pueden representar una sobrevivencia de su actitud pre-crítica, expresada en la *Disertación,* donde afirmaba que «las proposiciones con objetos sensibles y predicados intelectuales son legítimas, mientras que lo inverso no lo es». «Como el pensamiento es más extenso que la sensibilidad y nos revela la existencia de un reino noumenal, podemos conciliar la creencia en la libertad de la voluntad con el mecanismo de la naturaleza... Podemos afirmar de un mismo ser que su voluntad está sujeta a las necesidades de la naturaleza y que a la vez es libre; mecánicamente determinada en sus acciones visibles, libre en su verdadera existencia suprema-sensible... La posibilidad de la libertad trasciende nuestros poderes de comprender. Pero, por lo menos, la prueba de que se puede concebir sin contradición es de la mayor importancia», ha escrito uno de los mejores comentaristas modernos[3].Esto es precisamente lo que Kant implica al decir: «Tuve que negar el saber (de los dogmáticos) para poder reservarle un lugar a la fe (B XXX)». Esta posición kantiana hacía posible, por primera vez, y sin conflictos, el desarrollo de la ética y de la ciencia natural, cada una de acuerdo con sus propias leyes.

Pero en otros lugares de su obra Kant limita el uso de las categorías a las formas de la intuición sensible: «Los conceptos puros... se aplican a los objetos de la intuición en general, sea o no una intuición como la nuestra, con tal que sea sensible y no intelectual (B 148)». Finalmente parece restringir esta segunda posición aún más, a una sensibilidad como la nuestra (humana), ya que las categorías sólo operan (hasta donde sabemos) en la consciencia del tiempo. Estos aparentes cambios en su modo de pensar, desde opiniones precríticas hasta sus últimas limitaciones, crean diversos problemas. Kant, por desgracia, nunca revisó en conjunto su obra, para librarla de posibles contradicciones internas, tal vez por estar viejo y no tener ya tiempo para empresa tan vasta, o porque ciertas de estas opiniones contradictorias son necesarias en su filosofía moral, es decir, en la *Crítica de la Razón Prác-*

[2] Wolff, *Kant's Theory*, págs. 214-16.
[3] Kemp Smith, loc. cit., págs. 20-21.

tica. A pesar de lo debatido del asunto, cabe afirmar que cuando Kant escribe la primera *Crítica* ya había abandonado la esperanza de conocer la *cosa-en-sí:* sostenía el criterio de que las categorías sólo se pueden emplear en relación con las apariencias, esto es, en el mundo fenoménico. Sobre eso no debe haber dudas. De hecho, en B 307 comenta que el entendimiento puede ser engañosamente conducido a «tratar el concepto *enteramente* indeterminado de un ente inteligible, es decir, de que algo en general fuera de nuestra sensibilidad, como si se tratase del concepto *determinado* de una entidad que pueda ser conocida... por el entendimiento». Los comentaristas han exagerado el tema de las contradicciones internas en la *Crítica.*

De todos modos, existe alguna incertidumbre en este asunto. Kant tampoco aclaró satisfactoriamente la distinción entre una categoría pura y una categoría esquematizada. Kemp Smith opina que esta distinción es totalmente artificial: «... el tal llamado esquema es simplemente un nombre para la intuición captada en términos de una categoría... Lo que Kant usualmente llama 'categorías' son los esquemas[4].» Wolff[5] cree «que existe muy poca diferencia entre la categoría y el esquema...» Kemp Smith considera la distinción como cosa pueril, un ejemplo más de las complicaciones innecesarias que Kant, con su inclinación a cierto tipo de estructura en su obra, le introdujo a la *Crítica.* Pero Wolff no va tan lejos. Opina que Kant necesitó distinguir entre las categorías puras y las aplicadas por el uso que iba a darles en los problemas morales y teológicos. Lo cierto es que como Kant enfatizó tanto la importancia del esquematismo, uno inevitablemente piensa que este asunto debió representar una necesidad fundamental de su pensamiento. En armonía con este criterio, Paton cree que las categorías esquematizadas están justificadas en la filosofía crítica.

Körner da una explicación útil sobre el significado de un esquema. A este fin, distingue dos clases de reglas que gobiernan el uso de los conceptos. Una regla puede ser *referencial* o *no-referencial.* Lo explica del modo siguiente: «Por ejemplo, cualquiera que esté aprendiendo inglés, puede entender que "ser un perro" implica "ser un mamífero"; en cambio, puede darse el caso de que no sepa a que se refieren los términos "perro" y "mamífero": Esa persona, conoce las reglas no-referenciales que gobiernan estos conceptos, es decir, su gramática lógica; pero no conoce las reglas referenciales indispensables para su uso. Estas reglas unen el concepto a la percepción y de este modo sirven la misma función que los esquemas de Kant. ... un esquema... comprende por lo menos la adición de una regla referencial a un concepto... una adición que hace que el concepto se pueda usar... El esquema, y por tanto las reglas referenciales, determinan las condiciones específicas bajo las cuales una categoría es aplicable a *cualquier* diversidad que tenga la unidad sintética propia... de un objeto de la experiencia. Ahora bien, el único aspecto común a todos los objetos de la experiencia, inclu-

[4] Kemp Smith, loc. cit., pág. 340.
[5] Wolff, loc. cit., pág. 217.

sive el Yo empírico, es que ocurren en el curso del tiempo. El esquema de una categoría, pues, determina las condiciones temporales bajo las cuales es aplicable a los objetos de la experiencia en general[6]». Este es el verdadero significado que Kant expresó diciendo: «Los esquemas no son, pues más que determinaciones *a priori* del tiempo hechas según reglas (B 184)». Sin esquematizarse, las categorías tienen «un sentido, pero simplemente lógico: el de la simple unidad de las representaciones, a las cuales, empero, no les es dado un objeto (B 186)».

Los esquemas, que a algunos comentaristas les han parecido una duplicación innecesaria de las categorías, para otros son el corazón mismo de la filosofía crítica. Un estudioso italiano lo expresa así[7]: «Kant había hablado de "esquematismo trascendental" a propósito de la conjunción entre lo sensible y las categorías: el esquema es justamente la "homogeneización de los planos empíricos y categoriales". En tal sentido, el esquema es a la vez una representación y un cuadro categorial, y es también, al mismo tiempo, una figura de lo sensible que se diferencia en el espacio y el tiempo, y una permanencia lógico-estructural que fija la variación de lo sensible en relaciones constantes. Tal como une lo sensible intuido y las categorías, así el esquema enlaza el devenir temporal y la multiplicidad espacial junto con formas constantes de representación del mundo lógicamente encadenadas; estas representaciones-conceptos nos dan los que pueden llamarse verdaderamente objetos, en cuanto conocidos científicamente... En el esquematismo Kant buscaba algo que hasta puede parecer imposible, es decir, la síntesis entre la variación espacio-temporal y la invariabilidad de los conceptos... entre lo sensible condicionado a los datos externos (a la inaccesible cosa-en-sí) y el orden del intelecto que, si bien por una parte está ligado al condicionamiento de lo sensible, también se debe a la espontaneidad sintética del pensamiento, es decir, al Yo trascendental... Kant no quiere establecerse ni sobre el principio único de una cosa en sí dada, ni sobre el principio único de un Yo creador. El criticismo es justamente este difícil equilibrio».

Paton[8] creyó que en la *Crítica de la Razón Pura* podía distinguir categorías puras y categorías esquematizadas, a la vez que funciones del juicio. Su exégesis de los textos es distinta a la de Kemp Smith, ya que interpreta a Kant más literalmente. Según él, la categoría pura es «el concepto de la síntesis de X ... donde la diversidad sintetizada es la diversidad de la intuición en general, y la categoría pura en sí no hace referencia al espacio y al tiempo»; y la categoría esquematizada es «el concepto que resulta de la síntesis de la intuición dada bajo las formas del espacio y del tiempo»; el esquema trascendental «es el producto que resulta de la síntesis concebida en la categoría esquematizada, y como tal, es una característica necesaria de todos los objetos temporales...». Como ejemplo, en las categorías de relación,

6 Körner, págs. 71-75.
7 Paci, págs. 8-9.
8 Paton, *Kant's Metaphysics*, vol II, pág. 43.

para los juicios hipotéticos, Paton distingue: la categoría pura que es «el concepto de la síntesis del antecedente y el consecuente. Kant habitualmente lo describe como la categoría de la causa y su efecto, pero sin relación al tiempo»; la categoría esquematizada es «el concepto de la síntesis del antecedente y el consecuente, donde el consecuente sucede al antecedente en el curso del tiempo, y debe distinguirse como la categoría de la causalidad»; y la categoría trascendental «que es el producto de la síntesis en *necesaria sucesión,* o en *sucesión* de acuerdo con una regla[9]».

Kant en su obra da una lista de los esquemas trascendentales, sin una plena justificación. Le parecían obvias, y su análisis «seco y cansado». Siguiendo el mismo patrón que se impuso con las categorías, clasifica los esquemas en cuatro grupos, de acuerdo con cantidad, cualidad, relación y modalidad: (1) El esquema puro de la cantidad (unidad, pluralidad y totalidad) es el número. Un objeto es únicamente una cantidad si se puede medir, y el acto de medir implica la adición sucesiva de unidades en la sucesión del tiempo. El número, como esquema, se relaciona tanto al concepto de cantidad como al acto sensual de medir. (2) La cualidad (realidad, negación y limitación) tiene su esquema en la escala de los grados de intensidad. Todas las percepciones comprenden una sensación capaz de aumentar o de decrecer en intensidad. La realidad afirma la existencia de intensidad; la negación, su completa desaparición. Si la luz brilla, es que es; si desaparece, no lo es. (3) Para las categorías de relación (sustancia, causalidad e interacción), los esquemas son: el esquema de sustancia es la permanencia de lo real en el tiempo; de la causalidad, «la sucesión de lo diverso en tanto que está sometido a una regla (B 183)»; y de interacción o reciprocidad, «la coexistencia de los accidentes de una sustancia con los de otra sustancia de acuerdo a una regla general». (4) Para las categorías de modalidad, los esquemas son: el esquema de la posibilidad es la posibilidad de una determinación en el tiempo dado, no su posibilidad lógica; de la realidad, el esquema es «la existencia en un tiempo determinado»; de la necesidad, «la existencia de un objeto en todo tiempo».

Körner considera fundamental la distinción entre categorías esquematizadas y no-esquematizadas. Añade: «Al separar las reglas referenciales de las no-referenciales... se clarifica la función del pensamiento conceptual... y se pone un obstáculo más en el camino de aquellos... que parecen olvidar que el pensar es, por lo menos a veces, pensar sobre hechos y no sobre ideas; y que el lenguaje se refiere, en ocasiones, no a entidades lingüísticas, sino a entidades extralingüísticas[10]». Termina señalando que en el campo de la ética Kant deriva la libertad moral de la responsabilidad moral, y que esto constituye una causalidad «fuera del orden de los hechos, especialmente de los hechos científicos». Si la única posible causalidad fuera la de la categoría esquematizada, no habría lugar para la libertad moral. «En cambio, podemos

[9] Paton, vol. II, págs. 52-54.
[10] Körner, págs. 71-75.

creer sin contradicción, y por buenas razones, que también existe una causalidad no-esquematizada, tal como la demanda la experiencia moral. Podemos pensar que existe, pero nunca podemos saberlo... porque no se puede conocer aquello que no se puede percibir.»

Körner no es el único escritor que en épocas recientes ha respaldado el problema kantiano. Walsh[11] señala que a veces objetamos ciertos hechos, o supuestos hechos, no por dudas sobre los hechos en sí, sino porque no aceptamos el marco de referencia de esos hechos. Todos los hechos ocurren integrados a ciertos supuestos, sin los cuales los hechos empíricos, por sí solos, no tendrían sentido. Estos supuestos son de una clase muy particular, como lo ha demostrado Collingwood. En su famoso «Ensayo sobre Metafísica», este pensador dividió esos supuestos entre los relativos y los absolutos[12]. Los supuestos relativos pueden ser materia para futura elucidación; los absolutos no pueden ser más investigados. Walsh sugiere que estos supuestos absolutos son idénticos a las categorías kantianas: constituyen conceptos *a priori* indispensables para el entendimiento.

Según las palabras de Kant, las categorías son indispensables para el entendimiento porque «toda condición necesaria a la unidad de la consciencia es condición necesaria de la experiencia, y las categorías son por eso necesarias». El argumento desarrollado por Collingwood para justificar la indispensabilidad de las categorías es aún más convincente. Sostuvo que la actividad de hacer preguntas es lógicamente anterior a la actividad de enunciar proposiciones. Walsh expresa ese argumento del modo siguiente: « ...Ahora bien, las preguntas, de acuerdo con lo expresado, suponen ciertas implicaciones... Como las preguntas preceden a las afirmaciones, siempre habrá algunos supuestos que no estarán sujetos a más prueba, sino que simplemente se asumen o se toman como dados. Estos son los que Collingwood llamó 'supuestos absolutos' que son idénticos con los principios categóricos».

Kant, como de costumbre, fue exagerado en sus alegaciones. Alegaba haber descubierto la lista final y completa de las categorías. Esto quizá no sea verdad. Probablemente había descubierto una lista que en su época, y aún al presente, es bastante completa. Pero no podríamos afirmar que ésta, o cualquier otra lista, sea final. En su día la causalidad parecía establecida definitivamente como la ley rectora de los fenómenos empíricos. Así lo era en la física de Newton. Hoy, con el desarrollo de la relatividad y de la mecánica cuántica, el Principio de la Indeterminación ha surgido como una posible limitación a la causalidad. Estos desarrollos bien pueden requerir nuevos supuestos fundamentales en nuestro pensamiento. Estos supuestos, aunque surjan por las demandas de las nuevas experiencias, no serán de origen empírico, porque no estarán sujetos a ser refutados por la experiencia; más bien, surgirán para darle coherencia a la experiencia. Ni la causalidad

[11] En *A Collection of Critical Essays*, ed. por Wolff, págs. 54-70.
[12] Collingwood, págs. 21 ff.

ni la indeterminación pueden probarse o refutarse sobre bases empíricas: son supuestos que se usan para darle significado y unidad a la experiencia, pero que no se derivan de ella.

Kant encontró que las intuiciones y los conceptos son «heterogéneos (A 137-B 176)», de modo que «un tercer término», homogéneo con ambos, es necesario si las intuiciones han de subsumirse bajo los conceptos puros. Pensó que el esquema es esta «representación intermediaria», intelectual en un sentido, sensible en otro (A 138-B 177). Su solución puede hoy parecer cruda, pero muchos pensadores modernos opinan que Kant se enfrentó con un problema real. Entre ellos, Walsh dice: «Una categoría es un concepto puro o no-empírico, que inicialmente se suponía derivado de la naturaleza del entendimiento y no de la reflexión sobre el contenido de la experiencia». Entiende que el problema de Kant fue asegurarse de que las categorías tengan «sentido y significado». Kant pensaba que podrían tener «significado lógico» y en cambio no tener «significado real». Usando la más moderna terminología de Frege, esto equivale a decir que podrían tener significado y carecer de referencia. Este es el problema kantiano que incitó al filósofo a desarrollar la teoría del esquematicismo. Los esquemas proveen reglas referenciales que hacen posible la aplicación de los conceptos a la experiencia, como ha explicado el antes citado Profesor Körner. El problema de Kant era un problema fundamental; por eso tiene vigencia en la literatura reciente. Como veremos al llegar a la *Dialéctica Trascendental,* Kant trazó una distinción marcada entre las reglas para usar las categorías y las reglas para el uso de las Ideas. Para poder usar las categorías legítimamente, postuló los esquemas y destacó que a cada concepto puro sólo le corresponde un esquema. Por el contrario, pensó que para poder emplear las Ideas uno debería usar símbolos. A estos símbolos los describe como «meras analogías»; cree que puede haber diferentes símbolos para una misma Idea. Los símbolos solamente ayudan a la reflexión y son, por tanto, arbitrarios. Las Ideas, después de todo, no pueden tener representación objetiva. De ahí la gran diferencia entre los esquemas y el «mero» simbolismo de las Ideas.

Sistema de todos los principios del entendimiento.

En la *Analítica de los Conceptos,* Kant presentó los conceptos puros del entendimiento. La *Deducción* justifica la necesidad de reglas *a priori* para hacer posible la experiencia. Pero en ningún lugar mostró, específicamente, que las categorías sean esas reglas. En el presente capítulo ofrece la prueba. Igualmente, bajo el *esquematismo* había discutido cómo es que la facultad de juicio usa los conceptos para formular proposiciones sintéticas *a priori.* Ahora le corresponde exhibir el sistema que resulta de tal uso. Esta empresa es vital para la filosofía crítica, como bien señala Paton[13]: «Los Principios del

[13] Paton, L.C., vol. II, págs. 81-83.

Entendimiento expresan las principales conclusiones de la metafísica kantiana de la experiencia, esto es, se trata de los juicios sintéticos *a priori* que finalmente estamos autorizados a hacer sobre los objetos de la experiencia». El capítulo sobre el esquematismo mostró cómo las categorías deben esquematizarse, para poder emplearlas en organizar las apariencias según ellas. Estos principios que Kant ahora procede a discutir deberán mostrar cómo es que las categorías esquematizadas se aplican a los objetos de la experiencia. «Un principio no se puede inferir de ningún dato que sepamos sobre los objetos; él es precisamente la base de ese conocimiento de los objetos. Su prueba depende de que veamos que sin él, todo conocimiento de los objetos es imposible».

La Sección 1.ª se titula «Del principio supremo de todos los juicios analíticos». Pronto se ve que este principio es el Principio de Contradicción. Una cosa no puede, al mismo tiempo, ser y no ser. Según Aristóteles lo expresa[14]: «El mismo atributo no puede a la misma vez pertenecerle y no pertenecerle al mismo sujeto y en el mismo respecto». En la *Disertación* Kant aclara que el Principio de Contradicción presupone al tiempo como condición. De otro modo no podríamos justificar la realidad de que un atributo puede, y no puede pertenecer a una misma cosa en distintas ocasiones. Por ejemplo, Juan hoy tiene una barba que no tenía hace un mes. En esta sección Kant explica: «La proposición: A ninguna cosa le puede pertenecer un predicado que la contradiga, lleva el nombre de Principio de Contradicción (B 151)». y hace claro que se refiere *a una cosa en el mismo tiempo*.

El principio de contradicción es un criterio negativo de validez universal para establecer lo cierto. Se aplica al conocimiento, simplemente como conocimiento general, independientemente del contenido. Es, por tanto, un criterio formal. Una proposición libre de contradicción interna puede ser cierta, pero también puede ser falsa (B 150). Si versa sobre la existencia, solamente la experiencia empírica la puede probar. Es, por tanto, únicamente un criterio universal y suficiente para las proposiciones analíticas. Como en la filosofía crítica nos conciernen sobre manera los juicios sintéticos, este principio tiene poco uso en esta obra.

La Sección 2.ª, titulada «El principio supremo de todos los juicios sintéticos», provee las reglas necesarias para verificar la verdad. Kant afirma: «...en los juicios sintéticos debe ir más allá de los conceptos dados... Esta relación no es jamás de identidad o de contradicción; en estos juicios, y por eso, considerados en sí, nunca es posible descubrir si son o no ciertos... (A 155-B 194)». Añade: «En éstos, por tanto (en el sentido interno, la imaginación y la apercepción), debemos buscar la posibilidad de los juicios sintéticos; y como todos estos encierran todas las fuentes de las representaciones *a priori*, ellos también deberán justificar la posibilidad de los juicios sintéticos *a priori* (B 194-5)». «La *posibilidad de la experiencia* es, entonces, lo que confiere realidad objetiva a todos nuestros modos de conocer *a priori*

14 Aristóteles, Obras Completas, *Metaphysics*, 1005, págs. 18-22.

(B 196)». Termina diciendo: «El principio supremo de todos los juicios sintéticos es, pues, que todo objeto esté sometido a las condiciones necesarias de la unidad sintética de la diversidad de la intuición en una experiencia posible (B 197)». Este modo trascendental de probar las condiciones necesarias que hacen posible la experiencia de los sentidos no es nuevo; es meramente la conclusión a que llegó la Deducción Trascendental. Kant siente necesidad, obviamente, de recordarnos lo que ya ha establecido. Los Principios del Entendimiento son los principios supremos del pensamiento, sin los cuales no es posible pensar, y por eso no se pueden probar recurriendo a otros principios. Son *primeros principios*[15] en el sentido que Ortega y Gasset analizó el término. Su única prueba posible es la trascendental, esto es, mostrar que son indispensables en nuestro pensamiento.

La Sección 3.ª, «Representación sistemática de todos los principios sintéticos del entendimiento puro», contiene la médula de este capítulo. Los principios existen solamente en virtud del entendimiento. Ciertas leyes físicas, usadas empíricamente, implican un carácter de necesidad y universalidad que no puede surgir de la limitada experiencia humana. Todas las leyes naturales revelan la existencia de estos principios fundamentales.

«En la aplicación de los conceptos puros del entendimiento a una experiencia posible, el uso de su síntesis es o *matemático* o *dinámico;* porque se refiere en parte a la simple *intuición* de una apariencia en general, y en parte a su *existencia.* Las condiciones *a priori* de la intuición son absolutamente condiciones necesarias para toda posible experiencia...; las que se refieren a la existencia de los objetos en una posible intuición empírica son solamente accidentales. Los principios de uso matemático serán, pues, incondicionalmente necesarios, es decir, apodícticos...; aquéllos de uso dinámico también poseerán el carácter de necesidad *a priori,* pero solamente bajo la condición del pensamiento empírico en alguna experiencia..., ellos no tendrán esa evidencia inmediata que es peculiar de los principios de uso matemático (B 199-200).»

La Tabla de las Categorías sirve de guía en la construcción de una Tabla de los Principios ya que los principios son reglas para usar las categorías. De las categorías de cantidad Kant deriva, como principios, los Axiomas de la Intuición. De las categorías de cualidad, las Anticipaciones de la percepción. Kant agrupa los Axiomas y las Anticipaciones bajo los Principios Matemáticos. Ellos dependen de la «certeza intuitiva». Los Principios Dinámicos tienen sólo «certeza discursiva»; incluyen las Analogías de la Experiencia (derivadas de las categorías de relación) y los Postulados de la experiencia empírica en general (derivados de las categorías de modalidad).

En B 220-3, Kant explica que los principios matemáticos son constitutivos, los dinámicos son reguladores, «es decir, los principios matemáticos imponen las condiciones para la generación o construcción de las apariencias (de los fenómenos). Los dinámicos sólo especifican las reglas mediante las

[15] Arrillaga Torrens, pág. 383.

cuales se pueden definir las relaciones que regulan a los existentes dados... Los principios dinámicos definen las condiciones con las cuales toda experiencia debe conformar, pero no permiten construirla de antemano[16]». Los Axiomas de la Intuición y las Anticipaciones de la Percepción nos dicen el carácter general de las percepciones (magnitudes extensivas e intensivas); las Analogías y los Postulados revelan las conexiones posibles entre las percepciones. Los Principios Matemáticos «determinan las condiciones de la intuición en el espacio y el tiempo, y pueden llamarse matemáticos y constitutivos. Expresan lo que necesariamente está envuelto en toda percepción como tal... mientras que la causalidad nunca se puede intuir entre dos eventos, solamente se puede pensarla; en cambio, las relaciones espaciales y temporales son un objeto directo para la mente... Los principios matemáticos por eso se verifican por... evidencia inmediata y directa; la certeza *a priori*, igualmente completa, de los principios dinámicos sólo se puede verificar por el camino indirecto de la prueba trascendental[17]».

Los Axiomas de la Intuición

Aunque se supone que ya en la Estética Trascendental se estableció la validez de las matemáticas puras y aplicadas, Kant en este lugar discute nuevamente el mismo tema. El principio es: «todas las intuiciones son magnitudes extensivas». Una magnitud extensiva es aquélla en la cual «la representación de las partes hace posible, y por tanto precede, a la representación del todo (A 163)». Esto lo demuestra mostrando que sólo logramos la imagen de una línea si la trazamos mentalmente en la imaginación.

En la *Estética Trascendental,* en el tercer argumento de su Exposición Metafísica del Espacio, Kant escribió: «porque, en primer término, sólo podemos representarnos un espacio; y cuando se habla de diversos espacios uno se está refiriendo a las partes de un solo y único espacio. Además, estas partes no son anteriores al espacio único que las comprende, sino elementos que lo constituyen; por el contrario, ellas sólo pueden ser pensadas *en* él... El espacio es esencialmente uno... (A 25-B 39)». Ahora Kant presenta una versión contradictoria: la consciencia sólo puede aprehender una intuición mediante la síntesis de la diversidad, esto es, si las partes (lo diverso) preceden al todo. En sus propias palabras: «No puedo representarme a mí mismo una línea, por pequeña que sea, sin trazarla en el pensamiento, esto es, generando desde un punto inicial todas sus partes sucesivamente, y registrando esta intuición (B 203)». Si las magnitudes extensivas sólo se pueden aprehender mediante síntesis, entonces el espacio no es un todo. Kant parece haberse dado cuenta de esta contradicción. Nunca la resolvió específicamente. En la *Dialéctica Trascendental* afirma que el espacio es una Idea de

16 Kemp Smith, loc. cit., pág. 346.
17 Kemp Smith, loc. cit., págs. 345-46.

la Razón. Dice: «El espacio propiamente se deberá llamar no un compuesto *(composium)* sino un todo *(totum)*, puesto que sus partes no son posibles más que en el todo, y no el todo a través de las partes. Podría, sin duda, llamarse un compuesto ideal *(compositum ideale)*, y no un compuesto real *(reale)*. Esto, empero, es sólo una sutileza (B 466)». Añade con énfasis: «El espacio y el tiempo, por lo tanto, no se componen de partes simples». De acuerdo a Kemp Smith[18], «en el orden lógico, el todo precede a sus partes. Esta es, ciertamente, la justificación de Kant para describir el espacio como una Idea de la Razón».

El conflicto kantiano es entre la razón y el entendimiento. En principio el espacio existe como totalidad, y al igual que toda totalidad, es meramente una Idea de la Razón. Pero en el proceso de conferírsele realidad objetiva al mundo de las apariencias, es parte de una representación basada en la unidad de la consciencia. Al igual que la unidad de la consciencia, surge entonces una síntesis. Sin síntesis, no puede ser aprehendido.

Todas las apariencias (los fenómenos), cuando son aprehendidos, tienen que concordar con los principios matemáticos. Tienen que tener magnitudes extensivas e intensivas porque están sujetos a las reglas y condiciones de nuestra peculiar sensibilidad. Lo que podemos esperar *a priori* de los fenómenos es solamente lo que nuestra constitución pone en ellos.

Anticipaciones de la Percepción

Esta importante sección contiene algunas ideas muy queridas de Kant, pero no es esencial al argumento principal de la *Analítica*. Kant discute el vacío, y su propia teoría sobre la materia. Son temas importantes, mas no indispensables.

En la primera edición, el Principio decía como sigue: «En todas las apariencias, la sensación y lo *real* que le corresponde en el objeto *(realitas phaenomenon)*, tiene una *magnitud extensiva*, esto es, un grado». En la segunda edición, aparece distinto: «En todas las apariencias, lo real que es un objeto de la sensación tiene una magnitud intensiva, esto es, un grado (B 207)». El cambio afecta a la frase «la sensación y lo real que le corresponde en el objeto», que se convierte en «lo real que es un objeto de la sensación». Se nota que Kant está inseguro sobre la relación entre *lo real* y *la sensación*. La última versión es más clara y más afín con la tendencia fenoménica de la filosofía crítica. Lo real, en este sentido, es lo empírico, y es de ese objeto empírico de donde recibimos las sensaciones. Kant necesitó el concepto de lo empíricamente real para justificar la validez de los hallazgos científicos.

En la segunda edición el término *anticipación* se define diciendo: «Todo aquel conocimiento por medio del cual puedo saber y determinar *a priori* lo que pertenece al conocimiento empírico, es una anticipación (B 209)». La

[18] Kemp Smith, loc. cit., pág. 96.

sensación no puede conocerse *a priori;* esto es precisamente lo que distingue al conocimiento empírico del *a priori.* La sensación, pues, no se anticipa. «Por otro lado... si existe en cada sensación como sensación en general (sin ser una sensación en particular), alguna cosa que pueda saberse *a priori,* ése algo, en un sentido muy especial, merece llamarse anticipación».

La prueba sigue: «Como la sensación es ese elemento en el (campo de) la apariencia cuya aprehensión no envuelve una síntesis sucesiva de las partes al todo, no tiene magnitud extensiva. La ausencia de sensación en ese instante equivaldría a representar ese momento como vacío, por lo tanto = 0. Lo que en la intuición empírica corresponde a la sensación es la realidad *(realitas phaenomenon);* lo que corresponde a su ausencia es la negación = 0. Toda sensación, empero, es susceptible de disminución, de modo que puede disminuir y desaparecer gradualmente... en otras palabras, lo real (en el campo) de la apariencia tiene siempre una magnitud. Pero como su aprehensión por medio de la simple sensación tiene lugar en un instante y no por la síntesis sucesiva de distintas sensaciones, la magnitud será encontrada únicamente en el acto de aprehensión. Lo real, pues, tiene una magnitud pero ésta no es una magnitud extensiva (B 210)». Además: «La percepción es la consciencia empírica, esto es, una consciencia acompañada de sensación... Consecuentemente, también es posible una síntesis de la producción cuantitativa de una sensación desde su comienzo en la intuición pura = 0, hasta cualquier otra magnitud necesaria... Pero como la sensación no es en sí una representación objetiva, y como no se encuentran en ella ni la intuición del espacio ni del tiempo, su magnitud no es *extensiva* sino *intensiva*...Correspondiendo a esta intensidad de la sensación una *magnitud intensiva,* esto es, un grado de influencia sobre los sentidos (los sentidos especiales afectados), que debe ser atribuído a todos los objetos de la percepción, en tanto que la percepción contenga sensación (B 208)».

Kant parece pensar que como la aprehensión de la sensación sólo ocupa un instante, por esta razón no envuelve ninguna síntesis y por eso no tiene magnitud extensiva; además, opina que cada sensación puede variar desde su valor máximo hasta cero. Estos grados sucesivos son continuos. «La propiedad de las magnitudes por la cual ninguna parte de ellas es la más pequeña posible (la parte simple)... se llama continuidad (B 211)». El espacio y el tiempo son un *continuum.* «Todas las apariencias (todos los fenómenos) son magnitudes continuas, tanto en su intuición, por ser intensivas como en su simple percepción (sensación, y por tanto, realidad)... por ser intensivas (B 212)».

En los Axiomas de la Intuición sostiene que «todas las intuiciones son magnitudes extensivas». Una intuición implica una síntesis. Pero en las Anticipaciones de la Percepción añade que como la percepción sólo ocupa un instante del tiempo y por eso no requiere síntesis, la sensación es una magnitud intensiva. De esta manera explica, de modo distinto, la extensión y la intensidad en la experiencia. Las magnitudes extensivas son intuiciones en el espacio y el tiempo, que hacen posible la aplicación de las matemáticas a

la experiencia. Pero la aprehensión de la sensación posee *grado,* y éste es también un dato de la experiencia. Esta otra dimensión de la experiencia no ocurre en el tiempo, sino en el instante de su aprehensión. En épocas de Kant la física dependía, como actualmente, de una teoría mecánica de la materia. Descartes había dividido todos los fenómenos entre los que son mentales y los que son extensivos. Según Jean Wahl: «Kant dice que en la intensidad poseemos una forma más refinada de la cantidad, menos sujeta al tiempo y al espacio, que ocurre instantáneamente[19]». Con este aspecto dual de la materia Kant le señaló el camino a Hegel, quien tanta importancia le reconoce a las características de extensión y de intensidad. La distinción juega un gran papel en la dialéctica materialista. Si la materia posee intensidad a la vez que extensión, y puede variar tanto en cualidad como en cantidad, la teoría física a partir de Descartes es incompleta. En la relación entre cualidad y cantidad, el problema se agudiza. Usando esta distinción, el materialismo dialéctico deriva la cantidad de la cualidad. Kant profesaba una teoría dinámica de la materia. En una de sus obras[20] expresa que lo real es lo material, y define la materia como «lo movible, en tanto que ocupa espacio». La materia tiene, pues, las características de movimiento e impenetrabilidad. La solidez y la masa se determinan por la intensidad con que la materia ocupa el espacio. En esta teoría el vacío no es posible, o por lo menos, no está sujeto a ser demostrado. Para poder entender ciertas partes de las Anticipaciones es útil conocer estas otras ideas kantianas.

En B 212 añade: «El espacio y el tiempo son cantidades continuas *(quanta continua),* porque ninguna parte puede ser dada, que no esté contenida en ciertos límites (puntos o instantes), y porque es preciso que esta parte sea, a su vez, o un tiempo o un espacio. El espacio, por tanto, consiste sólo de espacios, y el tiempo sólo de tiempos. Los puntos e instantes no son más que límites, esto es, meras posiciones que limitan el tiempo y el espacio. Pero la posición de un punto o de un instante presupone las intuiciones que esa posición limita o se supone limitar; y de meras posiciones, vistas como constituyentes capaces de ser dados antes del espacio y del tiempo, ni el espacio ni el tiempo puede constituirse. Tales magnitudes pueden ser llamadas *fluentes,* porque en su producción la síntesis de la imaginación productiva es progresiva en el tiempo, y la continuidad del tiempo se denomina con la expresión *fluente».*

Todas estas ideas hacen que la sección sobre las Anticipaciones de la Percepción sea muy valiosa, pero no esencial al argumento central de la *Analítica Trascendental.*

19 Wahl, pág. 217.

20 Kant, *Prolegomena, and Metaphysical Foundations of Natural Science,* págs. 150, 169, 214.

Analogías de la Experiencia

Las Analogías nos retornan a los temas principales de la *Analítica*. El argumento de la Deducción se culmina señalando el carácter temporal de la experiencia. El Principio de las analogías está descrito en la segunda edición con las palabras reminiscentes de la Deducción Objetiva: «La experiencia es sólo posible a través de la representación de un enlace necesario en las percepciones.» Pero no se trata de una vana repetición. La diferencia estriba en que ahora se introduce en el argumento la consciencia del tiempo. La percepción es un fenómeno temporal. No puede existir orden en ella si no obedece a una regla de enlace entre las percepciones ocurridas en distintos tiempos. Las tres analogías se derivan de las tres categorías de relación y por tanto se refieren a la sustancia, la causalidad y la reciprocidad.

No es asunto fácil averiguar la razón que Kant tuvo para llamar «analogías» a estas reglas. Una analogía, por lo menos en español, es una «relación de semejanza entre cosas distintas»; un modo presuntivo de razonar basado en el supuesto de que si las cosas tienen algunos atributos similares, ellas tendrán también otros atributos más en común; es decir, ellas tendrán cierta semejanza en sus procesos formativos y en sus estructuras. Kant explica que usa el término en un sentido diferente a su empleo en matemática. Allí, por analogía, un término desconocido se puede calcular; aquí, sólo se postula la relación general entre los eventos, no su existencia real. El principio de la causalidad, por ejemplo, no permite predecir una sola causa o efecto; simplemente asegura que para cada efecto existe una causa, sin especificarla. Sabemos que existe una causa; más no se puede saber cuál es, excepto recurriendo a la observación empírica. Se ha sugerido que Kant empleó el término *analogía* pensando que estas categorías respondían a las formas lógicas puras. Aunque Kemp Smith rechaza esta explicación, no obstante cita a Riehl que la sostiene: «La materia se relaciona en sus propiedades y efectos en el mundo de las apariencias tal como el sujeto de un juicio categórico se relaciona con sus predicados. En tanto un antecedente es causa de un evento, no obtenemos conocimiento de su naturaleza sino solamente de la analogía de causa y efecto con la de antecedente y consecuente en una proposición hipotética; la conexión de los cambios es análoga a la relación conceptual de fundamento y consecuencia; el principio del fundamento suficiente del cambio es *una analogía de la experiencia*[21]».

Las tres categorías de relación corresponden a tres momentos del tiempo: «Los tres modos del tiempo son la *permanencia* (duración), la *sucesión*, y la *simultaneidad* (co-existencia). Habrá, pues, tres reglas para todas las apariencias que ocurran en el tiempo, y estas reglas serán anteriores a toda experiencia, y de hecho estas reglas son las que hacen posible la experiencia. Por medio de estas reglas la existencia de cada apariencia puede determinarse en relación con la unidad del tiempo (B 219)». Kant ofrece permanencia,

[21] Kemp Smith, loc. cit., pág. 357.

sucesión y simultaneidad en relación recíproca con sustancia, causalidad y comunidad.

Kant concluye que éstas son «reglas para la determinación general del tiempo». «Esta *unidad sintética* en la relación temporal de todas las percepciones, determinada *a priori*, es la ley que hace que todas las determinaciones empíricas del tiempo deban estar sometidas a las reglas de la determinación general del tiempo. Las analogías de la experiencia, que ahora vamos a tratar, tienen que ser reglas de esta naturaleza (A 178)». Las analogías, consideradas como «reglas de la determinación general del tiempo», son similares a los esquemas (A 177). En realidad no existe diferencia entre unas y otras. Los principios y las analogías se deducen de las categorías individuales, esquematizadas. «Los principios no pueden tener más propósito que ser condiciones de la unidad del conocimiento *empírico* en la síntesis de las *apariencias*. Pero esta unidad sólo puede ser pensada en el *esquema* de un concepto puro del entendimiento. La categoría expresa una función no restringida por la condición sensible, y contiene la unidad del esquema... Por los principios, pues, estamos justificados en enlazar las apariencias de acuerdo a lo que no es más que una analogía con la unidad lógica y universal de los conceptos. En referencia al Principio mismo no hacemos uso de las categorías, pero al aplicarlo a las apariencias lo sustituímos con su esquema como un medio de usarlo, o aún mejor, deberemos colocar el esquema como condición restrictiva al lado de la categoría, en lugar del principio, como si fuera lo que puede llamarse su fórmula (B 224)». Volvemos, pues, al problema ya enfrentado en relación al esquematismo, cuando se discutió la validez de la distinción entre las categorías puras, las categorías esquematizadas, los esquemas trascendentales, las funciones del juicio, y ahora, los Principios (véase Capítulo V, pág. 129).

La visión que Kant tuvo fue profunda y oscura. Trató de explicarla de la mejor manera posible, pero a veces resulta difícil de entender porque su visión fue tan compleja. Además, a los fines de exposición se vio obligado a explicar por separado los distintos mecanismos mentales que operan simultáneamente. Así, en la *Estética Trascendental* tuvo que explicar la sensibilidad antes de haber discutido los mecanismos de síntesis. Por eso es que insistió, muchas veces, en que para comprender cualquier parte de la *Crítica de la Razón Pura* es necesario tener, de antemano, algún conocimiento de toda la doctrina. Este hecho, más su modo peculiar de expresión, hacen que el texto sea en parte confuso. Esto es patente en las secciones donde define las categorías, los esquemas y los principios. Trata, a veces con dificultad, de explicar las reglas que hacen posible la experiencia. Las categorías son reglas *a priori*, aún no en el devenir del tiempo; los esquemas son categorías en relación al tiempo, listas para su empleo en la objetividad de la experiencia. En la *Deducción* Kant prueba, por medios trascendentales, la validez de las categorías. Pero no muestra que las categorías en su lista sean las necesarias para lograr una experiencia objetiva. Esto lo realiza ahora. Las analogías son deducciones de las categorías de relación, dentro de la cons-

ciencia del tiempo. En este sentido, el argumento iniciado en la Deducción se concluye ahora satisfactoriamente.

La Primera Analogía

La primera analogía es un argumento en favor de la permanencia. A pesar de vivir en un mundo de cambios continuos, el hombre adviene a la idea de la permanencia por muchos caminos. Principalmente, quizá, la intuye en su propio ser, cuando en medio de los cambios que trae el envejecimiento «siente» su propia permanencia. El cambio, para poder considerarse como cambio, ha de ocurrir en relación con algo inmutable: cambio y permanencia son relaciones recíprocas. Temprano en su evolución el pensamiento griego reconoció a la *sustancia* como lo permanente detrás de las apariencias: la etimología de la palabra refleja este antiguo significado, *sub stare*, «lo que está por debajo». La sustancia es una esencia realizada. En griego el vocablo *ousia* significa a la vez sustancia y esencia. Para Platón, las sustancias son las formas ideales, las Ideas, de las cuales las apariencias son solamente unas copias imperfectas. En este sentido, los universales son sustancias. Aristóteles estuvo en completo desacuerdo con estas opiniones. Los universales, para él, son exclusivamente aquello que se puede predicar de los individuos. Creía que su maestro,Platón, había errado al identificar la sustancia con la esencia. En su metafísica la sustancia es la unión de la materia con su forma, y sólo Dios es pura forma. La forma es lo que individualiza a la materia, enseñaba. Esta idea estaba destinada a ser muy importante en la filosofía escolástica. Locke opinaba que la sustancia es real, pero que no sabemos nada de ella. Más tarde los empíricos ingleses alegaron que no tenían uso alguno para el concepto de sustancia. Esta idea, por lo visto, ha tenido un destino muy desigual en la historia del pensamiento occidental.

La Primera Analogía, al presentar el problema de *sustancia,* no es clara. Kant, en la primera edición, usa la categoría de sustancia y sus atributos, siguiendo líneas aristotélicas: «Todas las apariencias contienen lo permanente (la sustancia) como el objeto mismo, y lo transitorio como sus simples determinaciones, esto es, como un medio de existencia del objeto». De acuerdo con este punto de vista la sustancia no se altera en medio de todos sus cambios, y los cambios son modos en que subsiste (sus apariencias). En la segunda edición fraseó el principio de distinta manera: «En todos los cambios de apariencia la sustancia permanece constante; su cantidad *(quantum)* en la naturaleza ni aumenta ni disminuye (A 182).» En esta versión hay menos énfasis en la relación de la sustancia con sus atributos, y más con la ley de la conservación de la materia, tan importante en la física de Newton.

En aquel entonces existía absoluta fe en la conservación de la materia. «La materia no se puede crear ni destruir», es una sentencia de los

viejos días. Con el descubrimiento de la relatividad y su influencia en la nueva física, este axioma ha perdido en algunas mentes su universalidad. No obstante, la destrucción del átomo para liberar energía está controlada por la famosa fórmula de Einstein en la Teoría Especial de la Relatividad, $e = Mc^2$. Básicamente, el viejo principio de la conservación de la energía permanece intacto, pero no ya en función de la materia, sino de un sistema cerrado de energía y materia. Es decir, la cantidad de materia o energía en el universo, en un momento dado, puede variar; pero aún en ese momento la suma de energías más materia no se altera. Los futuros progresos en las ciencias físicas podrán alterar los componentes del sistema, pero un sistema cerrado para los fenómenos físicos es esencial si va a existir la ciencia. Sin él, en un universo donde ocurriera la destrucción o creación del componente básico del mundo, no habría estabilidad en la operación de las leyes físicas, y por tanto, no podría haber la repetición y predictibilidad de los acontecimientos, que es esencial a la posibilidad de la ciencia. En último análisis, el fundamento trascendental de esta permanencia, vital a la experiencia, es la unidad de la consciencia.

El argumento de la Primera Analogía constituye una defensa de la coherencia del mundo. «... la unidad de la experiencia no sería posible si admitiéramos que puedan existir entidades nuevas, esto es, nuevas *sustancias*, porque entonces perderíamos lo único que puede representar la unidad del tiempo, en otras palabras, la identidad del substrato (A 186)».

La analogía descansa en la determinación temporal de la duración, que no es una relación temporal. Esta contradicción inicial hace ambiguo mucho de lo que Kant dice en esta sección. Algunos comentaristas creen que el espacio, además del tiempo, debió desempeñar un papel mayor en la definición de lo que constituye «duración». «Todas las apariencias están en el tiempo, y sólo en él es que se pueden representar la simultaneidad y la sucesión como formas permanentes de la intuición, ...lo permanente, donde únicamente son posibles las relaciones temporales de las apariencias, es la sustancia... que como el sustrato de todos los cambios permanece constante (B 225).»

Continua su énfasis en el tiempo como argumento de la permanencia: «Unicamente por lo permanente son posibles las relaciones de tiempo... La permanencia como base indispensable de todas las existencias aparentes, de todos los cambios y de todas las concomitancias, expresa el tiempo en general (B 226)». «Todas las existencias y todos los cambios que ocurren en el tiempo deben, pues, considerarse simplemente como modos en la existencia de aquello que persiste y que queda. En todas las apariencias lo permanente es el objeto mismo, que es sustancia como fenómeno; pero todo lo que cambia o puede cambiar pertenece sólo al modo en que la sustancia o las sustancias existen, y, por tanto, a sus determinacciones (B 227)». Citas como la anterior establecen plenamente que Kant al hablar de la permanencia se refiere a la existencia objetiva, es decir, al objeto empírico.

Resume su posición: «... a través de todos los cambios en el mundo la *sustancia* persiste y sólo sus *accidentes* cambian (B 227)». La prueba de este aserto «no se puede desarrollar dogmáticamente, esto es, por conceptos, ya que concierne a una proposición sintética *a priori*... que sólo puede ser probada por una deducción de la posibilidad de la experiencia... (B 228)». «El significado legítimo del concepto de *cambio* se funda también en (el reconocimiento) de esta permanencia... Todo lo que se altera, es *permanente*, y sólo su *estado* es el que cambia (A 187)».

La Segunda Analogía

La Segunda Analogía es uno de los escritos más célebres en la historia de la filosofía. Kant concluye su contestación al reto de Hume. La búsqueda que comenzó al despertar de su «sueño dogmático» llega por fin a feliz término.

El Principio en la primera edición dice: «Todo lo que sucede, es decir, que comienza a ser, supone alguna cosa, a la cual sucede de acuerdo con una regla». En la segunda edición: «Todos los cambios se producen en conformidad con la ley de enlace entre la causa y el efecto». La Primera Analogía estableció la conservación de la sustancia: todos los cambios se refieren a los modos en que subsiste la sustancia, no a la sustancia misma que no puede ni ser destruida ni creada. La Segunda Analogía establecerá que estos cambios ocurren en la secuencia del tiempo, y que la causa siempre precede al efecto. Este es el Principio de la Causalidad, indispensable si es que va a haber una ciencia verdadera. Si las causas no determinan los hechos, nada es seguro y fijo en la naturaleza, y el esfuerzo de la ciencia sería una ilusión vana.

Hume buscó la evidencia para el principio de la causalidad en el terreno empírico y fracasó. Por eso dudó de su universalidad y de su carácter necesario. Comenzó razonando que no se trataba de una proposición analítica; que «cada efecto tiene una causa» puede ser negado sin contradicción. Luego observó una bola de billar chocando con otra y no encontró en sus observaciones base para afirmar apodícticamente que la segunda bola tuviera necesariamente que moverse al impacto de la primera. Por lo tanto, pensó, el principio de causalidad no está confirmado ni por medios lógicos ni empíricos; no es una verdad de la razón, tampoco es una verdad de facto. Lo que da origen al Principio es la mera asociación, el hábito de esperar un efecto. El Principio, creyó, no posee ninguna universalidad ni sentido de inevitabilidad, nada que garantice que deba seguir operando en el futuro. Kant rechaza este análisis y responde que la idea que tenemos de la secuencia entre la causa y el efecto es posible solamente por tener *a priori* consciencia de la necesidad que determina el curso de los acontecimientos.

En el criterio kantiano, Hume erró al no distinguir entre el orden subjetivo en la aprehensión de los objetos y la secuencia objetiva que los aconte-

cimientos tienen a veces. También erró al buscar la base de la causalidad en datos empíricos. Cuando en una serie aprehendemos un hecho como la causa y otro como su efecto, ya estamos usando el principio de causalidad, que es fundamento de la experiencia, y por tanto, *a priori*. Para poder tener experiencia se presupone este principio; por eso los hechos empíricos no pueden justificarlo, ya que lo asumen.

Kant afirma que es posible distinguir entre un cambio objetivo y el inventario de una serie subjetiva; esto es, entre una sucesión determinada libremente por nuestra atención y la sucesión dada como tal. Argumenta que para distinguir entre las secuencias subjetivas y objetivas se necesita una regla (la causalidad) que no puede derivarse de la inducción (ya que ésta la supone), pero que es esencial a la posibilidad de la experiencia. La causalidad está implícita en todas las aprehensiones del tiempo (B 244—6). De este modo, Kant logra trascendentalmente la deducción de la categoría de causalidad.

El problema de la segunda analogía es mostrar como en distintas representaciones se puede distinguir entre un orden determinado de aprehensión subjetiva y una serie objetiva de sucesos. Esto es, como se puede reconocer un orden fijo dado en la secuencia de los hechos y un orden fijado arbitrariamente por nuestra atención, para de esta manera demostrar que en algunos casos el orden de los sucesos sólo se puede explicar en función de una secuencia objetiva de los acontecimientos.

La causalidad obliga a la mente a interpretar los fenómenos a base de su orden. Es una regla *a priori* que el entendimiento no puede eludir. Tanto las series subjetivas como las objetivas tienen que obedecerla. En el primer caso el orden de las sensaciones se inicia subjetivamente; en el segundo, la aprehensión subjetiva corresponde a un orden objetivo de acontecimientos. Esta interpretación se abre a dos puntos de vista distintos. La interpretación subjetivista considera el objeto empírico como una ideación de la mente; la posición fenoménica lo considera parte de un orden independiente, reflejo de una realidad noumenal. Si se acepta el punto de vista del subjetivismo, las relaciones causales son relaciones lógicas entre las premisas y sus conclusiones. Para el fenomenalista, en cambio, se trata de un ejercicio dinámico de la cosa-en-sí. Kemp Smith opina que Kant nunca se decidió por ninguna de estas alternativas, pero que su tendencia principal se inclina a una interpretación fenoménica[22]. Esta posición favorece la objetividad de los datos empíricos, asunto importante para Kant, siempre consciente de justificar el quehacer científico como actividad válida del intelecto.

Kant definitivamente no creía que el principio causal opere en todas las secuencias objetivas, sino únicamente en aquellos casos donde ocurren cambios en la sustancia. La noche sigue al día, mas esto no significa que el día sea la causa de la noche. Algunas secuencias objetivas implican cambios en diferentes sustancias, no en la misma sustancia. Estas, entonces, forman ca-

[22] Kemp Smith, loc. cit., pág. 374.

denas causales distintas, pero en sí mismas no establecen una cadena causal. De igual manera, en ocasiones la causa y el efecto co-existen; no es que el principio causal no funcione en estos casos, es que la causa continúa operando mientras el efecto aún está en progreso. En tales circunstancias sólo la evidencia empírica puede establecer los detalles del proceso.

En el tercer párrafo Kant define una vez más «lo que es un objeto». Lo había intentado en dos ocasiones anteriores. En la Deducción Trascendental ofreció dos soluciones incompletas. En una, el objeto se refiere a una entidad independiente, X. (A 109). En otra, el objeto pertenece a un orden empírico que tiene realidad objetiva. En este párrafo ensaya una tercera solución, al introducir la idea de las series subjetivas y objetivas del tiempo. «Toda cosa y toda representación, en tanto tenemos consciencia de ella, se puede llamar un objeto. Pero es preciso un examen más profundo para poder saber lo que esta palabra significa en relación con las apariencias cuando éstas se consideran... solamente en tanto ellas representan a un objeto (A 190)». «Yo debo mostrar qué enlace en el tiempo pertenece a la diversidad de las apariencias mismas... ¿Qué, entonces, deberé entender por la pregunta: ¿Cómo es que lo diverso se puede enlazar en la apariencia misma, que aún no es nada en sí misma?... Aquí sólo podemos buscar las condiciones formales de una verdad empírica, y que la apariencia, en oposición a las representaciones de la aprehensión, se puede representar como un objeto distinto a ellas sólo si está sometido a una regla que la distingue de todas las demás aprehensiones... El objeto es *aquello* en la apariencia que contiene la condición necesaria de esta regla de aprehensión (A 191)». El objeto fenoménico es mera apariencia. Se registra en la mente, pero refleja un objeto distinto a la mente, algo con realidad objetiva. Aparece en la consciencia pero es distinto a ella; no se trata de una creación, de una ilusión mental. Aunque lo conocemos a través de la mente, posee una realidad propia independiente de ella: esto constituye su objetividad.

La consciencia capta una secuencia temporal porque el tiempo es la forma del sentido interno. «La aprehensión de lo diverso es siempre sucesiva...; yo debo demostrar qué clase de enlace en el tiempo pertenece a lo diverso en las apariencias... (B 235).» «Toda aprehensión de un acontecimiento es, pues, una percepción que sucede a otra (B 237).» «La aprehensión de un acontecimiento se distingue por eso de otras aprehensiones...; veo, por ejemplo, un barco moverse río abajo... El orden en que las percepciones se suceden está determinado en este caso, y la aprehensión se obliga a un orden fijo. En el ejemplo precedente de una casa, mis percepciones podían comenzar con la aprehensión del techo y terminar en el sótano, o podían empezar de abajo hacia arriba... En la serie de estas percepciones no hay orden determinado... para enlazar empíricamente lo diverso. Pero en la percepción de un acontecimiento siempre existe una regla que establece el orden en el cual las percepciones (en la aprehensión de esta apariencia) siguen un orden necesario (B 237-8)». Un acontecimiento es un «suceso», la sucesión de un estado por otro. Hablar de la secuencia de los eventos

equivale a hablar de un orden causal, y a asumir la objetividad del tiempo. Un orden causal es, pues, un orden temporal objetivo. Si la verdad consiste en la concordancia entre el conocimiento y el objeto, un «objeto» no se puede explicar con referencia a una entidad independiente, porque todo lo que uno tiene son representaciones, es decir: uno nunca «conoce» la entidad independiente. La objetividad, por tanto, tiene que basarse en que yo someta mis representaciones a una regla formal, a una regla *a priori,* que necesariamente las refiera a un orden objetivo del tiempo (A 191). Tal como inicialmente lo afirmó: «... el objeto es aquello en la apariencia que contiene la condición necesaria de esta regla de aprehensión (B 236).»

En esta parte Kant resulta algo confuso. La frase «en la percepción de un acontecimiento siempre existe una regla» podría entenderse como que el acontecimiento entraña en sí el elemento de necesidad que fuerza a la mente a reconocer la secuencia de una ordenación fija. Mas esto no es su verdadero pensamiento: «La apariencia... se puede representar como un objeto... sólo si está sometida a una regla que la distinga de todas las demás aprehensiones y que obligue a un modo particular de enlace de lo diverso (A 191)», es cita que aclara su posición. La regla, que es la ley causal, está en el entendimiento, no en el *objeto.* El entendimiento fuerza a la mente a captar en función de la secuencia del tiempo. Esta actividad sintética ocurre en virtud de las categorías. Es condición necesaria de la unidad de la consciencia. Sin ella, no habría posibilidad de lograr ningún conocimiento de las cosas.

En el famoso ejemplo de la casa, puntualiza:«...la aprehensión de lo diverso en la apariencia de una casa colocada ante mí es sucesiva. La pregunta surge sobre si lo diverso en esta casa es también en sí mismo sucesivo (A 190)». Para los fines de su argumento Kant tenía que distinguir entre un enlace necesario y la simple asociación subjetiva. El ejemplo de la casa revela que en este caso la secuencia de la percepción (asociación subjetiva) puede variarse a gusto, y es diferente al orden fijo de las partes de la casa que la percepción revela. La sucesión subjetiva es, pues, arbitraria. Se diferencia de una sucesión objetiva en que obedece a una regla; la regla es: «lo que sucede sigue a la aprehensión de lo que precede». «Yo no puedo realizar la aprehensión excepto en este orden sucesivo». «Conforme con esta regla es preciso que lo que precede a un acontecimiento contenga la condición según la cual este acontecimiento sigue invariable y necesariamente. Yo no puedo invertir este orden... Porque la apariencia nunca vuelve del momento siguiente al que le precede... El progreso... de un tiempo determinado al que le sigue es un avance necesario... Yo tengo que referirlo a algo que lo precedió... en conformidad con una regla, esto es, necesariamente (B 239)», «si es, pues, una ley necesaria de la sensibilidad, y por tanto una *condición formal* en todas las percepciones, que el tiempo que precede necesariamente determina al siguiente (ya que no puede llegarse al tiempo futuro sino a través del anterior), es también una ley indispensable en la *representación* empírica de las series del tiempo que las apariencias del tiempo pasa-

do determinen todas las existencias en el tiempo que le sigue... Porque sólo en las apariencias podemos empíricamente captar la continuidad del nexo del tiempo (B 244)». De ahí surgen una serie de apariencias que por medio del entendimiento produce y hace necesario un orden y enlace continuo en las apariencias posibles, igual al que se encuentra *a priori* en el tiempo, esto es, en la forma de intuición interna donde todas las percepciones deben encontrar su lugar (B 245). De este modo Kant señala que una secuencia objetiva se diferencia de una subjetiva por ser inalterable. No podemos hacer que sea distinta. Una regla universal, de carácter necesario, producto del entendimiento, le confiere objetividad. Si se concibe el tiempo como movimiento, el movimiento únicamente se capta desde un punto estable fijo en el espacio. La consciencia del tiempo revela lo permanente en el espacio, y por tanto, el aspecto permanente (objetivo) del objeto. Contra un fondo de permanencia en el espacio, el hombre intuye un orden estable en el mundo. Ese universo empírico es el mundo de la ciencia.

«Todo conocimiento empírico supone la síntesis de lo diverso por la imaginación. Esta síntesis es siempre sucesiva... supone otra apariencia en el orden del tiempo, que le sigue necesariamente, de acuerdo con una regla... en otras palabras, la relación de causa a efecto... es la condición necesaria para la validez objetiva de nuestros juicios empíricos (B 247).» Como prueba adicional, añade: «El Principio anterior (la Primera Analogía) ha probado que todas las apariencias... son sólo cambios..., que no existe creación ni destrucción de la sustancia misma... Yo observo que las apariencias se suceden... Estoy realmente enlazando dos percepciones en el tiempo. Pero este enlace no es obra del simple sentido de la intuición, sino el producto de una facultad sintética de la imaginación...; la imaginación puede enlazar estos dos estados de dos maneras distintas...; el tiempo no puede percibirse por sí mismo, y lo que precede y lo que le sigue no se puede determinar empíricamente en el objeto...; la *relación objetiva* de las apariencias que se suceden no se puede determinar por la mera percepción...; la relación entre dos estados debe pensarse de tal modo que se determine como necesaria... Mas el concepto que lleva consigo una unidad sintética necesaria sólo puede ser un concepto puro en el entendimiento, no en la percepción; y en este caso se trata del concepto de la *relación entre causa y efecto*... La experiencia misma..., es posible sólo en tanto sometemos la sucesión de las apariencias... a la ley de la causalidad... (B 233-4)».

Kant en la Deducción Subjetiva postuló una «síntesis de las apariencias» y una «síntesis del reconocimiento». Ahora también postula dos síntesis: una en la consciencia subjetiva que es indiferente a la secuencia del tiempo, y otra que garantiza la necesaria conexión en el tiempo. Parece creer que la síntesis de la imaginación es distinta a la síntesis que el entendimiento efectúa mediante las categorías. Este punto permanece oscuro. En general, puede decirse, mantiene que la imaginación sintetiza lo diverso, y el entendimiento le impone un orden definitivo, logrando así la unidad de la consciencia.

La Tercera Analogía

Las tres analogías cubren los tres momentos del tiempo: duración, sucesión y simultaneidad (co-existencia); la tercera trata de la co-existencia de fenómenos simultáneos de acuerdo con la ley de reciprocidad. En la primera edición esta analogía se lee como sigue: «Todas las sustancias, en tanto son simultáneas, están en una comunidad completa, es decir, en mutua interacción». En la segunda edición la modificó para decir: «Todas las sustancias, en tanto se perciben como simultáneas en el espacio, están en acción recíproca completa». En esta versión se define co-existencia en términos visuales y espaciales; la frase «acción recíproca» se usa como equivalente de «comunidad completa» y de «interacción mutua». El segundo cambio no es tan significativo; el primero sí, porque reconoce la importancia del espacio en la definición de simultaneidad. Aunque Kant habla repetidas veces del tiempo y del orden del tiempo en las otras analogías, la co-existencia en términos del tiempo no se menciona en esta definición.

No obstante, en la discusión siguiente vuelve a considerarse el aspecto temporal: «Las cosas co-existen en tanto existen en un solo y mismo tiempo. Pero, ¿cuándo sabemos que están en un solo y mismo tiempo? Lo sabemos cuando el orden en la síntesis de la aprehensión de lo diverso es materia de indiferencia... (B 258)». La voz «indiferencia» se usa aquí para indicar que el orden de la aprehensión se puede invertir libremente, y que no importa si A se capta antes o después de B. «La palabra *Gemeinschaft* (comunidad) es ambigua en la lengua alemana. Puede significar *communio* o *commercium.* Aquí la usamos en el último sentido, en el de una comunidad dinámica...; porque sólo mediante la influencia recíproca pueden las partes materiales establecer su existencia simultánea... (B 260)».

«Estas son, pues, las tres analogías de la experiencia. Son simplemente principios para determinar la existencia de las apariencias en el tiempo, según sus tres modos: la relación del tiempo mismo como magnitud (la magnitud de la existencia, es decir, su *duración*), la relación en el tiempo como en una serie sucesiva y finalmente la relación en el tiempo como la suma de todas las existencias *simultáneas*... Lo que para cada apariencia determina su posición en el tiempo es una regla del entendimiento..., una regla *a priori*... (B 262)». «Nuestras analogías presentan propiamente la unidad de la naturaleza en la conexión de todas las apariencias... Tomadas en conjunto, las analogías declaran que todas las apariencias están, o deben de estar, en *una* naturaleza, porque sin esta unidad *a priori* la unidad de la experiencia, y en consecuencia, la determinación en ella de los objetos no sería posible (B 263).»

Si todas las representaciones están en el tiempo, ¿cómo es que podemos conocer lo objetivamente co-existente? Podemos captar dos cosas distintas como simultáneas cuando el orden de nuestras percepciones es invertible; si estuvieran en sucesión, esto no sería posible, porque la primera ya ha pasado cuando la próxima se produce. Por eso en los casos de sucesión, el orden

de aprehensión no es reversible. La mera determinación de que el orden es unidireccional elimina la posibilidad de reciprocidad. Pero cuando se puede invertir el orden indiferentemente, podemos concluir que estamos captando fenómenos en un mismo tiempo, esto es, acontecimientos simultáneos o co-existentes. «...sin comunidad dinámica, aun la comunidad espacial (*communio spatii*) no podría jamás ser conocida empíricamente (B 260)». Aquí se afirma que el principio de reciprocidad es necesario para el conocimiento del espacio; equivale a una prueba trascendental del principio de reciprocidad. El espacio dado sólo existe en función de los espacios que lo circundan o limitan. Las partes del espacio se condicionan mutuamente. Para que dos sustancias puedan co-existir, cada una debe determinar a la otra en el espacio y el tiempo, ya que ni el tiempo ni el espacio se perciben por sí solos: los construimos empíricamente, mediante relaciones entre apariencias. Como sugiere Kemp Smith[23]: «Del mismo modo que el concepto de causalidad está comprendido y hace posible el conocimiento del tiempo, así el concepto de reciprocidad implica, y hace posible, el conocimiento del espacio».

Esta analogía ha tenido una historia llena de adversidades. Schopenhauer argumentó muy pronto contra ella: «El concepto de reciprocidad debe ser eliminado de la metafísica... No existe reciprocidad en sentido estricto... Este concepto... es... vacío, falso e inválido... Implica que ambos, el estado A y B, son causa, y que ambos son efectos el uno del otro; pero esto en realidad equivale a decir que cada uno es a la vez el primero y el próximo; por lo tanto; es absurdo». De esta manera destemplada, Schopenhauer protesta de que si A y B co-existen en el tiempo y están en mutua conexión dinámica, esto equivale a decir que se causan recíprocamente, lo cual es incompatible con la sucesión postulada en la Segunda Analogía[24]. Tendremos que esperar a la *Dialéctica Trascendental* para conocer la contestación de Kant a esta argumentación.

23 Kemp Smith, loc. cit., pág. 385.
24 Walsh, en *A Collection of Critical Essays*, ed. por Wolff, págs. 71-87.

CAPITULO **VI**

Conclusión de la Analítica Trascendental

La presentación de los principios puros del entendimiento termina con «Los postulados del pensamiento empírico en general». Estos postulados corresponden a las tres categorías de la modalidad.

Kant llamó «principios matemáticos» a los Axiomas de la Intuición y a las Anticipaciones de la Percepción, porque se refieren a lo existente, y dan información importante sobre la constitución del mundo fenoménico. Estos principios permiten predecir algunas de las características que tendrán todas las apariencias. Ellos justifican, pensaba Kant, la aplicación de las matemáticas a la realidad objetiva. En cambio, a las Analogías y a los Postulados los llamó «principios dinámicos» porque lejos de ofrecer información sobre lo existente, se refieren a las relaciones que la mente establece entre los objetos percibidos.

Cada postulado corresponde a una de las categorías de la modalidad, a saber:

El primer postulado, correspondiente a la categoría de *posibilidad e imposibilidad:* «Lo que está de acuerdo con las condiciones formales de la experiencia (en cuanto a la intuición y los conceptos) es *posible.*»

El segundo postulado, correspondiente a la categoría de *existencia y no-existencia* se expresa como sigue: «Lo que está conforme con las condiciones materiales de la existencia, esto es, con la sensación, es *real.*»

El tercer postulado, correspondiente a la categoría de *necesidad y de contingencia*: «Lo que en sus nexos con lo real se determina de acuerdo con las condiciones generales de la experiencia, es *necesario* (existe necesariamente).»

Estas tres proposiciones son simplemente definiciones de lo posible, lo real y lo necesario (B 266). No se refieren a la posibilidad lógica, sino al problema de la existencia: es decir, a la posible real o necesaria *existencia,* y no a un posible, real o necesario concepto. La posibilidad, la realidad y la necesidad están aquí definidas en función de la experiencia sensible.

En estos postulados Kant afirma que aunque el concepto de un objeto puede ser completo, a pesar de eso, cabe preguntar en cada caso si es posible, si es real y si es necesario. Estas preguntas, Kant cree se refieren no al contenido del objeto, sino a sus relaciones con nuestra mente y con el modo de conocer... Si un objeto ha de ser posible, debe ser concebido

por el *entendimiento* según las condiciones formales de la experiencia; si ha de ser real, debe de ser afirmado por el *juicio* a base de la percepción sensible; si ha de ser necesario, la *razón* debe inferirlo de acuerdo con las leyes universales de la experiencia, esto es, según los Principios del Entendimiento y especialmente de las Analogías [1].» Los postulados, pues, le añaden al concepto del objeto la noción de su origen. Si se origina en el entendimiento y está de acuerdo con las condiciones formales de la experiencia, es posible. Si se origina en la sensibilidad y llena las condiciones formales del entendimiento, es real. Si, además, está obligado por «las condiciones generales de la experiencia objetiva», es decir, por nexos causales, entonces es necesario. Algunos comentaristas han sostenido que la distinción entre realidad y necesidad es ficticia. Presumen que la necesidad es lo que obliga en una cadena causal, y esto bien puede ser una definición de lo real. Solamente lo real y lo actual existen en verdad; lo posible existe sólo subjetivamente, como anticipación de lo real.

El primer Postulado únicamente menciona las condiciones formales de la experiencia. Según la *Analítica* lo demuestra, cualquier posible experiencia tiene que implicar factores materiales y formales. La pura forma no es lógicamente concebible, excepto si se trata de Dios en la metafísica aristotélica, y Kant se había alejado de esa posición. Por lo tanto, este Postulado es ambiguo aun en su expresión. Para ser el sujeto de una posible experiencia, la forma siempre requiere un contenido. En verdad, los tres momentos del tiempo convergen: lo real es necesario, y lo que es real resulta posible. No obstante, Kant le dio gran énfasis a estas distinciones. La razón estriba en la importancia subjetiva de los momentos del tiempo. En otras palabras, la modalidad es una característica del sujeto (del que conoce), y no del objeto conocido. La posibilidad constituye un estado subjetivo en el que conoce, por el cual distingue lo que es posible de lo que es mera fantasía. El primer Postulado simplemente expresa que si un contenido mental concuerda con el tiempo y el espacio, y con la unidad de la consciencia, entonces tal contenido es posible.

Sobre la posibilidad, Kant, dice: «...un concepto de lo que es posible no puede contener ninguna contradicción; pero esto por sí sólo no es suficiente para constituir su realidad objetiva, la posibilidad de la existencia del objeto que se piensa mediante el concepto...

...Así, en el concepto de una figura comprendida entre dos líneas rectas, no existe contradicción ya que el concepto de dos líneas y de su encuentro no contiene la negación de ninguna figura; la imposibilidad surge no del concepto mismo, sino en relación a su construcción en el espacio, es decir, a las condiciones del espacio y de su determinación... (B 268).»

Sobre lo real (lo actual), comenta: «Pero si se quieren hacer conceptos nuevos de sustancias, fuerzas, acciones recíprocas con la materia que la percepción nos suministra, sin que la experiencia misma nos dé el ejemplo de

[1] Paton, *Kant's Metaphysics,* vol. II, págs. 336-37.

sus enlaces, caeremos en meras fantasías, de cuya probabilidad no habrá ninguna prueba... porque aunque libres de contradicción, no tendrán derecho a reclamar validez objetiva... Por consiguiente, la realidad no puede concebirse *in concreto,* sin la ayuda de la experiencia, porque la realidad está unida a la sensación... (B 296-270).» De este modo Kant reafirma su convicción en el valor del conocimiento empírico. Da como ejemplo la posible transmisión de ideas entre las mentes, en ausencia de comunicación sensorial (la telepatía). La mente construye tal idea arbitrariamente, arguye, uniendo pequeños datos que recuerda, por ejemplo, que existen mentes y que ellas piensan, a lo cual la mente añade por su cuenta la posibilidad de que esas mentes se puedan comunicar entre sí. El nuevo concepto, así elaborado, no es contradictorio; pero no existe evidencia, en cambio, de que corresponda con la realidad. Ese concepto sólo sería real si la experiencia mostrara que mentes separadas la una de la otra, en el proceso de pensar, se transmiten ideas. Obviamente, el criterio de lo real es empírico.

Al llegar a estas conclusiones Kant teme que demasiada dependencia en lo sensible pueda debilitar los trabajos de la ciencia. La ciencia con frecuencia estudia entidades que no puede conocer de inmediato por los sentidos, como el magnetismo, los átomos, la velocidad de la luz en el espacio internebular, etc. En defensa de los métodos científicos, añade: «El postulado que sirve para conocer la *realidad* de las cosas no exige inmediata percepción (y, por tanto, *sensación*, de la cual tengamos conciencia) del objeto cuya existencia se ha de conocer. Lo que se exige, empero, es el enlace del objeto con alguna percepción real, de acuerdo con las analogías de la experiencia, que definen todos los nexos reales en una experiencia en general (B 272).» «Que el concepto precede a la percepción significa simplemente que la cosa es posible; la percepción que sumunistra al concepto su contenido es la única marca de su realidad. Pero es también posible conocer la existencia de la cosa anterior a su percepción, y casi de un modo *a priori*, si está ligada a ciertas percepciones, de acuerdo con los principios de los enlaces empíricos (las analogías)... Así, mediante la atracción que un imán ejerce sobre las limaduras de hierro, nosotros conocemos la existencia de una materia magnética que penetra todos los cuerpos, aunque una percepción inmediata de esta materia nos sea imposible (B 273).» Termina diciendo: «Si no partimos de la experiencia, o procedemos de acuerdo con las leyes del encadenamiento empírico de las apariencias, nuestra investigación de la existencia de algo sería un engaño (B 274).» Hasta este punto la segunda edición de la *Crítica* es idéntica a la anterior, pero en este lugar Kant añadió: «El idealismo levanta, no obstante, una fuerte objeción a estas reglas que prueban la existencia mediatamente, y éste es el lugar apropiado para hacer su refutación.» A continuación añadió su famosa sección titulada «Refutación del idealismo». Esta adición era necesaria porque luego de publicarse la primera edición muchos creyeron que Kant sustentaba algún tipo de idealismo, parecido al de Berkeley. Kant deseaba disociarse permanentemente de esas opiniones.

En la primera edición ocurren repetidas expresiones que no están claras y que creaban esta confusión, como, por ejemplo, «el espacio mismo, con todas sus apariencias, como representaciones, no está más que en mí (A 375)», y «las cosas externas, es decir la materia, con todas sus configuraciones y cambios no son más que meras apariencias, es decir, representaciones en nosotros (A 371)». Por ese lenguaje confuso muchos comentaristas creyeron que Kant fuera defensor del subjetivismo. En realidad, esos textos permiten, en parte, esta duda. Pero Kant, según fue pensando los problemas en toda su profundidad, se inclinó más a una posición fenoménica. Esto es evidente en diversas partes de la segunda edición. Desgraciadamente, no editó por completo su obra para armonizarla con uno u otro punto de vista. Pero en esta sección, una de las más importantes, hace claro que rechaza tanto el idealismo de Berkeley como el de Descartes. Para Kant, el idealismo pone en duda la existencia de los objetos del sentido externo (A 367). La «Refutación del idealismo» es un alegato a favor de la realidad independiente de los cuerpos materiales. Por eso Schopenhauer rechazó vivamente esta sección y prefirió la doctrina de que el mundo sea meramente «mi representación».

En su argumento Kant expresa que existen dos clases distintas de idealismo material, el «idealismo problemático» de Descartes y el «idealismo dogmático» de Berkeley. El primero mantiene que la única afirmación empírica indudable es «Yo soy»; el otro considera que las cosas en el espacio son meras entidades imaginarias. Kant cree que su *Estética Trascendental* ha demolido el argumento de Berkeley; considera al «idealismo problemático» como más razonable; por eso, éste es el que hay que refutar.

Para refutarlo, se necesita mostrarle al idealista problemático que «nosotros tenemos cosas externas no sólo en la imaginación, sino en la experiencia». Kant cree que este requisito sólo se puede satisfacer si se muestra que «la experiencia interna, que para Descartes es indudable, sólo es posible si se supone la experiencia externa (B 275)». De este modo se propuso cambiarle la jugada a los idealistas. Descartes, seguro sólo de su experiencia interna, consideraba la experiencia externa como problemática. Kant le cambia el argumento y sostiene que primero estamos seguros de la experiencia externa, y que es por esta certidumbre que conocemos nuestras experiencias internas.

Comienza a probar su tesis: «Toda determinación del tiempo supone algo permanente en la percepción... La percepción de este algo permanente sólo es posible por medio de una *cosa* fuera de mí... Como consecuencia, la determinación de mi existencia en el tiempo es únicamente posible mediante la existencia de las cosas reales que percibo fuera de mí (B 276).» De este modo reafirma la objetividad de las cosas en el espacio. La ciencia, que las estudia, no brega con productos de la fantasía sino con objetos reales del mundo de las apariencias.

Al concluir su argumento, el autor aborda el tema de la necesidad. «Finalmente, en lo que se refiere al tercer postulado, éste trata de la necesidad

material en la existencia...; la necesidad se refiere únicamente a las relaciones de las apariencias según la ley dinámica de la causalidad... Que todo lo que acaece es hipotéticamente necesario es un principio... sin el cual la misma naturaleza no podría existir (B 280-1).»

El Capítulo II termina con una «Nota general sobre el sistema de los principios». «Es una cosa ciertamente notable que no podamos determinar alguna cosa por la simple categoría, y que para descubrir la realidad objetiva de un concepto puro del entendimiento sea necesario tener una intuición... En ausencia de la intuición no se sabe si con las categorías estamos pensando un objeto, y si en verdad existe un objeto que le corresponda... Las categorías no constituyen en sí mismas conocimiento, sino que son simples formas del pensamiento que sirven para transformar en conocimiento las intuiciones dadas (B 288).» «Nadie, pues, ha logrado jamás probar por simples conceptos puros del entendimiento una proposición sintética, por ejemplo, la siguiente: todo lo contingente tiene una causa. Nunca podemos ir más allá de probar, que sin esta relación estamos impedidos de comprender la existencia de lo contingente, esto es, estamos impedidos de conocer *a priori* por el entendimiento la existencia de tal cosa... Si el lector vuelve atrás a nuestra prueba del principio de causalidad... él observará que sólo lo pudimos probar para los objetos de una posible experiencia... y por eso del conocimiento de un objeto dado en la intuición empírica (B 289-290).» «Pero es aún más notable que para comprender la posibilidad de las cosas, de acuerdo con las categorías, y demostrar la *realidad objetiva* de éstas, tenemos necesidad no meramente de intuiciones, sino de intuiciones que son siempre *intuiciones externas* (B 291).» «...el tiempo y por tanto todo lo que está en el sentido interno, está en constante flujo». Termina el capítulo: «El resultado final de esta sección es éste: Todos los principios del entendimiento puro son únicamente los principios *a priori* de la posibilidad de la experiencia, y que sólo a la experiencia se refieren todas las proposiciones sintéticas, cuya posibilidad descansa en esta relación (B 294).»

La *Analítica de los Principios*, libro II de la *Analítica Trascendental,* concluye con un tercer capítulo titulado «Principios de la Distinción de todos los Objetos del Entendimiento entre Fenómenos y Noúmenos». Kant ha llegado al fin de su peregrinación; ha «explorado el territorio del entendimiento puro, y cuidadosamente examinado cada parte de él... Este vasto dominio es una isla, encerrada por la misma naturaleza entre límites inalterables. Es la tierra de la verdad... rodeada por escabroso y ancho océano, lar nativo de la ilusión, en cuyas lejanas orillas la densa niebla y los témpanos de hielo se derriten rápidamente, dando una apariencia engañosa, que ilusiona al navegante con nuevas y vacías esperanzas, comprometiéndolo en empresas que no podrá abandonar, pero que en cambio no puede jamás realizar (B 295)». Próximamente, en la *Dialéctica Trascendental,* Kant se aventurará en ese océano tormentoso para explorar las ilusiones a que conduce un falso empleo de la razón. Pero en el dintel que separa la verdad de la ilusión, debe reposar y resumir algunas de sus conclusiones más notables.

Este capítulo es, pues, preparatorio para la *Dialéctica.* Antes de adentrarse en la tierra de la ilusión y de la falacia, Kant debe revisar la doctrina establecida en la *Analítica.* «Los principios del entendimiento puro, ya sean constitutivos *a priori*, como los principios matemáticos, o simplemente regulativos, como los dinámicos, sólo contienen lo que pudiéramos llamar el esquema puro de la experiencia posible (B 296).» «...el entendimiento puede usar sus diversos principios y diversos conceptos solamente de un modo empírico, nunca trascendental... El uso trascendental de un concepto en cualquier principio consiste en su aplicación a las cosas *en general y en sí mismas;* el uso empírico en su aplicación *simplemente a las apariencias,* es decir, a los objetos de una posible experiencia... Todos los conceptos, y con ellos todos los principios, aun aquellos que son posibles *a priori*, se refieren a la intuición empírica (B 298)».

«En una palabra, ninguno de estos conceptos puede de algún modo ser *justificado,* y demostrada su posibilidad real, si se elimina toda la intuición sensible (la única que poseemos)... (nota a, B 302).» «De todo esto resulta incontestable que los conceptos puros del entendimiento *jamás* admiten ser usados *trascendentalmente,* sino que *siempre* son únicamente para ser usados empíricamente... nunca se aplicarán a las cosas en general sin tomar en consideración la manera por la cual podamos intuirlas (B 303).» La pretensión de aplicarlas a cosas inteligibles es ilusoria, falaz, ya que sólo son formas del juicio, vacías, sin contenido alguno, y por tanto, no pueden dar ningún conocimiento verdadero. Sirven únicamente para enlazar *a priori*, en la consciencia, lo diverso de la sensación; sin la intuición en el espacio y en el tiempo, son vacías. Por sí mismas, sin el contenido dado en la intuición empírica, no dicen nada sobre el objeto.

«...si llamamos a ciertos objetos, como apariencias, entes sensibles *(phenomena),* para distinguir el modo por el cual los intuimos de la naturaleza que les pertenece en sí, esta distinción implica que no intuimos esta naturaleza en sí, por no estar sujeta a nuestros sentidos, sino que meramente la pensamos como objeto mediante el entendimiento, en oposición a las apariencias, y al hacerlo así las llamamos entidades inteligibles *(noúmena)*. La pregunta entonces surge, si nuestros conceptos puros del entendimiento tienen uso con respecto a los noúmenos, y pueden servir para conocerlos (B 306).»

En la primera edición Kant define *phenomena:* «Se llaman fenómenos (apariencias) las imágenes sensibles en tanto son pensadas a título de *objetos* de acuerdo con la unidad de las categorías.» Podemos asumir que existen otras cosas que no se dan en la intuición sensible; estas son los *noúmena* o *intelligibilia.* Esta inferencia, por lo menos, es válida. La distinción establece una dualidad entre las cosas como son (noúmena) y las cosas como aparecen bajo las formas de nuestra sensibilidad (fenómenos o apariencia). «...como las apariencias no son más que representaciones, el entendimiento las relaciona con "algo"... pero este "algo", así concebido, es sólo el objeto trascendental, y con esto se significa un "algo" que es igual a X... (A 251)». Por la ambigüedad de estas expresiones, especialmente cuando Kant

usa la *cosa-en-sí* como sinónimo del *objeto trascendental*, esta sección no estaba suficientemente explícita. En la segunda edición Kant la editó de nuevo, haciéndola más breve y más clara. En 1770, en la famosa *Disertación*, había distinguido entre fenómenos y noúmenos, pero todavía fiel a las enseñanzas de Leibnitz creía posible llegar a conocer la realidad no condicionada (noúmenal). Ahora, por fin, renunciaba a esas falsas esperanzas, y con completa claridad, en armonía con las conclusiones de la *Analítica*, sostenía que no se puede conocer el *noúmenon*, y que el hombre está estrictamente limitado en su saber al campo de sus intuiciones empíricas.

Resolvió mucha de su anterior confusión al distinguir (B 307) el «concepto indeterminado de una entidad inteligible» del «concepto determinado que se puede conocer mediante el entendimiento». También distinguió el uso positivo y el uso negativo del noúmenon. «Si entendemos por *noúmenon* un objeto de la *intuición no-sensible*, estamos suponiendo un modo especial de intuir, a saber, la intuición intelectual, que no es la que poseemos, y de la cual no podemos examinar ni siquiera su posibilidad. Este sería un *noúmenon* en sentido positivo (B 307).» El entendimiento no puede usar las categorías sino en relación con nuestro modo de intuir: «Porque las categorías poseen significado sólo en relación con la unidad de la intuición en el espacio y en el tiempo... donde no se encuentre esta unidad del tiempo, y por lo tanto en el caso del *noúmenon*, desaparece todo el posible uso y todo el significado de las categorías... La posibilidad de una cosa no se puede jamás probar simplemente porque su concepto no sea contradictorio, sino nada más si se respalda con alguna intuición correspondiente (B 308).» No poseemos el poder de la intuición inteligible. Sólo podemos depender de la intuición en el tiempo y en el espacio. «Sin lugar a dudas, existen entidades inteligibles que corresponden a nuestras entidades sensibles... pero los conceptos del entendimiento, por ser meras formas del pensamiento para la intuición sensible, no se pueden aplicar a ellas... El *noúmenon* debe entenderse... sólo en sentido negativo (B 309).» En B 310 Kant describe el uso del noúmenon como problemático. No debe usarse afirmativamente: «El concepto del *noúmenon* es meramente un concepto limitante, cuya función es limitar las pretensiones de la sensibilidad; es, pues, sólo para empleo negativo (B 311).» El «entendimiento se fija límites a sí mismo, reconociendo que no puede conocer el *noúmenon* mediante cualquiera de las categorías... (B 312)».

La segunda edición mejora considerablemente la discusión en torno a las apariencias (phenomena) y a las cosas-en-sí (noúmena), pero no se le da una solución definitiva al problema que esto plantea. Hasta ahora Kant había discutido el entendimiento solamente como el lugar de origen de las categorías y como el órgano para la síntesis de la sensibilidad. En la *Dialéctica Trascendental* postulará una facultad más alta, la Razón misma, para explicar el concepto de lo no-condicionado. Sólo cuando estas adiciones y distinciones sean consideradas, es que los conceptos de *noúmenon* y *phenomenon* emergerán con todas sus grandes implicaciones. Se verá entonces que los da-

tos empíricos son una limitación de lo no-condicionado. Pero esta dualidad entre lo real y lo aparente permanecerá como problema muy discutido, y será, en la época post-kantiana, el origen de un desarrollo distinto en el seno del idealismo alemán.

La *Analítica* termina con un apéndice, «La Anfibología de los Conceptos de Reflexión», que es una crítica y refutación a la metafísica de Leibnitz. Esta sección aclara algunas ideas esbozadas en la «Refutación del Idealismo».

Leibnitz pensaba que, sin la ayuda de los sentidos, la razón puede conocer la naturaleza de la realidad. En sus tesis, lo posible es anterior a lo real y puede ser alcanzado por la razón pura. Pero, según Kant, esta doctrina ignora que el hombre logra una visión distinta de la realidad, por virtud de las modificaciones que le introduce la percepción sensorial y el entendimiento. Leibnitz no se percató de esta diferencia crucial. «Los conceptos de la reflexión... han conducido erradamente a uno de los más notables filósofos a cierto pretendido sistema de conocimiento intelectual que se propone determinar sus objetos sin la ayuda de los sentidos (B 336).» Para Leibnitz no fue obvia la vasta diferencia que existe entre las cosas-como-son (la realidad) y las apariencias. Su teoría de la percepción sostiene que la experiencia sensual es un tipo de pensamiento confuso: las apariencias son opciones confusas de la cosa-en-sí. Los datos sensuales, si suficientemente claros, dan acceso al pensamiento puro. Este error epistemológico le impidió a Leibnitz comprender la diferencia cualitativa entre la apariencia y la realidad; cayó en el error de pensar que lo válido en el mundo del pensamiento puro es válido también en el mundo de los sentidos. Así incurrió en la falacia *(Täuschung)* que Kant bautizó con el nombre de *anfibología trascendental* (B 326): «...una anfibología trascendental es una confusión del objeto del entendimiento puro con la apariencia».

Leibnitz sostenía que lo que no está contenido en un concepto universal, no está tampoco en ninguno de sus casos individuales; también afirmaba que como el reino de las cosas-en-sí no es tan distinto al de las apariencias, los conceptos puros son válidos para los existentes reales. Este es un grave error, según lo hace evidente el argumento de la *Analítica*. La falacia de la anfibología sólo se puede evitar si se comprende que los aspectos inteligibles y sensibles de la experiencia humana reflejan áreas completamente distintas. «...como estaba engañado por la falacia de la anfibología, el célebre Leibnitz construyó un *sistema intelectual del mundo*, o más bien creyó reconocer la naturaleza verdadera de las cosas comparando todos los objetos sólo con el entendimiento y con los conceptos formales abstractos de su pensamiento... Comparó todas las cosas entre sí simplemente por conceptos... Las condiciones de la intuición sensible, que comprenden sus propias distinciones, no las consideró originarias, pues la sensibilidad no era para él más que un modo confuso de representación, y no una fuente particular de las representaciones. Las apariencias eran para él la cosa-en-sí... En una palabra: Leibnitz *intelectualizó* las apariencias, del mismo modo que Locke... había *sensualizado* los conceptos del entendimiento (B 327)». «...y como no

le reconoció a la sensibilidad ninguna manera propia de la intuición, pues todo lo buscó en el entendimiento, incluso las representaciones empíricas de los objetos, no concediéndole a los sentidos más que la función despreciable de confundir y deformar las representaciones del entendimiento, no le quedó más opción que tratar los conceptos (intelectualizados) como también válidos para las apariencias... (B 322)». «...porque la materia no está entre los objetos del entendimiento puro, y el objeto trascendental que puede ser el fundamento de esta apariencia que llamamos "materia" es algo que no podríamos comprender, aunque alguien pudiera decírnoslo (B 333)».

Aunque le niega realidad al mundo de lo aparente, Kant no pretendió restarle importancia. «A través de la observación y del análisis de las apariencias penetramos en el secreto de la naturaleza, y nadie sabe hasta dónde este conocimiento puede llegar en el curso del tiempo. Pero con todo este saber, y aun si toda la naturaleza nos fuera revelada, nunca podríamos contestar esas preguntas trascendentales que van más allá de la naturaleza... nosotros, que después de todo sólo nos conocemos a nosotros mismos por el sentido interno y en consecuencia, como apariencias, nunca podemos justificar el uso de la sensibilidad como si fuera un instrumento adecuado... para descubrir algo que no sea otras apariencias, ansiosos como estamos por explorar sus causas no-sensibles (B 334).»

Kant alega que esta falacia llevó a Leibnitz a errar en cuatro de las tesis esenciales de su sistema: la creencia en que las realidades no pueden ser conflictivas entre sí, el principio de la armonía pre-establecida, la identidad de los indiscernibles, y la idea de que la materia precede a la forma. La *Crítica de la Razón Pura* es un viaje de descubrimiento. Comenzó como un esfuerzo por contestar el escepticismo de Hume y rescatar la certidumbre del juicio, esencial si ha de haber una ciencia y una moralidad que nos obligue por igual. Pero era también, en cierto modo, una búsqueda de posiciones definitivas. Según Kant progresó en su vasto proyecto, muchas de sus creencias originales y muchos de sus puntos de vista dieron paso a posiciones distintas. Esa es una de las razones por la cual la *Crítica* es tan confusa, y en ocasiones, hasta contradictoria. En referencia a la relación de Kant con Leibnitz, se puede especular que al principio Kant estaba bajo su influencia, pero en el curso de su obra se percató de los errores de Leibnitz. Al ponerle punto final a la *Analítica*, ya había superado su inicial dependencia.

Con esta sección concluye la *Analítica*, centro y corazón del pensamiento kantiano. El estudioso bien puede descansar y respirar hondo al llegar a este final, porque ha cruzado la parte más difícil y provechosa de su itinerario.

CAPITULO VII

Introducción a la Dialéctica Trascendental, *Libro I*

Kant gravitó entre dos concepciones distintas de la Razón, y nunca resolvió este conflicto fundamental. De ahí que la *Dialéctica Trascendental* esté, en varias partes, abierta a distintas interpretaciones. Pero si el lector conoce de antemano esta situación, encontrará que el pensamiento kantiano es básicamente consistente.

El filósofo asume frecuentemente una actitud escéptica sobre la Razón, lo que podría llamarse una actitud negativa. En esos casos la Razón es únicamente el entendimiento en su uso limitado. Entonces, la *Dialéctica* se convierte en un esfuerzo por salvar al pensamiento de las alucinaciones y ficciones a que el mal uso de la Razón puede dar lugar. Nos exhorta contra la creencia de que a través de la Razón, y sin ayuda de los sentidos, se pueda lograr acceso a lo real, es decir, a la cosa-en-sí. Se cae en esta trampa cuando el entendimiento elimina las limitaciones implícitas en el uso de los conceptos puros, y cree conocer el *noúmenon,* y haber alcanzado lo no-condicionado. Mas esto es pura falacia, que sólo lleva a contradicciones. De este modo se producen las antinomias, que tanto daño le han hecho a la metafísica racional. La *Dialéctica* es una propedéutica para evitar la lógica de la Ilusión, igual que la *Analítica* es una investigación sobre la lógica de la Verdad.

Pero en sus momentos más constructivos, Kant considera a la Razón de modo positivo. La Razón es entonces una facultad distinta al entendimiento, con sus propios problemas y funciones. Los conceptos *a priori* de la Razón no son ilusorios; en su campo, las Ideas de la Razón son legítimas y realizan una función esencial del conocimiento humano; limitan al entendimiento y lo comprometen a la investigación de problemas específicos. Son útiles, aún indispensables, para el éxito de problemas específicos. Son útiles, aún indispensables, para el éxito del entendimiento.

Kant insiste en que el hombre sufre de ilusiones lógicas, empíricas y trascendentales. Las primeras se evitan con sólo obedecer las reglas lógicas. Las segundas —como cuando la luna, vista a distancia, parece más pequeña— se originan en la fisiología de la sensación y sirven bien a los fines del conocimiento práctico; si no fuera por ellas, no descubriríamos la distancia, etc. Esta parte de la *Crítica* no se refiere a estas ilusiones de origen lógi-

co o empírico, sino a las trascendentales, las que «nos conducen más allá del uso empírico de las categorías y nos engañan con lo que es sólo una extensión deceptiva del entendimiento puro (B 352)». Las ilusiones trascendentales son inevitables: surgen de profundas necesidades humanas. «La ilusión trascendental no cesa sin embargo, aún después de descubierto y de conocido claramente su error por medio de la crítica trascendental (por ejemplo, la ilusión en la proposición "el mundo debe tener un comienzo en el tiempo")... Nosotros tomamos la necesidad subjetiva en el enlace de nuestros conceptos, que es beneficiosa al entendimiento, por una necesidad objetiva en la determinación de las cosas-en-sí mismas. Esto es una ilusión... (B 354)». «Se trata, en efecto, de una ilusión *natural* e inevitable que descansa sobre principios subjetivos, y los cuales toma como objetivos... Ahí existe, pues, una dialéctica natural e inevitable de la razón pura... una dialéctica que es inseparable de la razón humana, y que, aún después de descubierto su engaño, no cesa de confundir a la Razón y enredarla continuamente en aberraciones que demandan un remedio (B 354-5)». Las Ideas de la Razón, aquí llamadas «Ilusiones», no sirven para conocer lo real, pero son útiles para perfeccionar e investigar la propia experiencia del entendimiento. Con su ayuda se sistematiza la experiencia. El entendimiento sólo puede conocer lo condicionado, es decir, lo limitado; únicamente sabe de apariencias. Pero todas las apariencias reflejan una realidad independiente. Por eso, la consciencia concibe a un todo que precede a sus partes. El mejor ejemplo es el del espacio. No intuimos el espacio como partes que hacen un todo, sino como un todo que precede y condiciona a sus partes. No podemos concebir partes del espacio sino limitadas por otras partes del espacio. En puridad, la percepción del espacio se basa en una Idea de la Razón, la idea de un espacio absoluto, ilimitado, total. Sin esta Idea, que es independiente de toda percepción, la intuición del espacio no sería posible. Por lo tanto, la idea de lo condicionado surge de una Idea *a priori* de la Razón. La consciencia de la limitación supone lo que está allende el límite. Se puede distiguir entre lo aparente y lo real solamente porque las Ideas de la Razón nos permiten tener ese punto de vista. Tal reza la crítica kantiana cuando usa constructivamente las Ideas. Aunque nunca podemos percibir la totalidad, la totalidad es una Idea necesaria al entendimiento. Kemp Smith cita a Kant, que en *Reflexionen ii, 1243,* dice: «La Idea es única, autosuficiente y eterna. Lo divino de nuestra alma es su capacidad para formarse la Idea. Los sentidos sólo dan copias, es decir, *apparentia*». En esta cita hasta el mero lenguaje es platónico, y uno puede fácilmente imaginarse por qué Kant llamó a estos principios «las Ideas».

Su descubrimiento de las antinomias, cerca de 1769, fue crucial al desarrollo de su posición filosófica. Lo llevó a postular la subjetividad del espacio y del tiempo. En su *Disertación* de 1770, reconoció que la experiencia no podía satisfacer las demandas de la totalidad y de lo no-condicionado. Pero todavía no postuló una nueva facultad, la Razón, para servir esos fines.

Cuando se dispuso a escribir la *Dialéctica* ya había superado esas posiciones. En la *Dialéctica* distingue entre la Razón y el Entendimiento, y afirma que las ilusiones trascendentales son inevitables.

La *Analítica* es una investigación sobre las categorías, conceptos *a priori* no derivados de la experiencia pero aplicables a ella; la *Dialéctica* estudia las Ideas de la Razón, conceptos *a priori* no derivados de la experiencia y no aplicables a ella. En la *Analítica* Kant sostuvo que las categorías están presentes en las formas del juicio; de igual manera, las Ideas de la Razón están contenidas en las inferencias silogísticas (formas mediatas). Las inferencias inmediatas, en cambio, pertenecen al dominio del entendimiento. Las categorías sirven para enlazar la experiencia y hacerla posible; las Ideas no se usan para enlazar o tener experiencias: sirven para expresar problemas y para satisfacer necesidades de la propia Razón. Estos principios no se aplican a las apariencias sino al mismo entendimiento; definen los criterios a que el entendimiento debe ajustarse, y lo guían en la búsqueda del conocimiento total. Los principios del entendimiento hacen posible el conocimiento objetivo; las Ideas son criterios para armonizar el conocimiento y dirigirlo en su búsqueda de la totalidad. Nunca logramos la totalidad. No está en nuestro poder conocer lo absoluto, pero podemos perseguirlo y acercarnos a lo ideal, del mismo modo que aunque nunca logramos la perfección, la podemos buscar, y al hacer tal, si somos fieles y buenos, mejoramos nuestra propia condición. Aunque las Ideas no tengan aplicación *in concreto,* son útiles (B 380). En palabras de Kant, nos «avanzan hacia lo total, ascendiendo a condiciones siempre más elevadas, y así llevando el conocimiento a la más alta unidad racional posible... (B 366)». También: «...hallar para el conocimiento condicionado del entendimiento lo no-condicionado, por medio de lo cual se completa su unidad (B 364)».

«...aún si la razón pura se refiere a los objetos, ella no tiene relación inmediata con éstos ni con su intuición, sino sólo con el entendimiento y sus juicios (B 363)». «...la Razón nunca se refiere directamente ni a la experiencia ni a objeto alguno, sino al entendimiento, a fin de darle a éste... una unidad *a priori* por medio de conceptos, una unidad que puede llamarse la unidad de la razón, y que es enteramente distinta a cualquier unidad que el entendimiento pueda de otra manera lograr... (B 359)». «... una facultad a través de la cual lo que se conoce por medio del entendimiento se determina en sus inter-relaciones, las reglas inferiores siendo subordinadas a las más elevadas (B 362)».

Kant clasifica las inferencias silogísticas, según la categoría de relación, en inferencias categóricas, hipotéticas y disyuntivas. Estas inferencias no añaden nada al conocimiento que no esté ya presente en las premisas; sirven únicamente para aclarar la relación entre las distintas proposiciones. La Razón usa estas cadenas silogísticas para coordinar las proposiciones, uniéndolas bajo una premisa común, buscando siempre esa última premisa no-causada que unifique en su totalidad los resultados de la experiencia. Lo que se persigue, en palabras de Kant, es «hallar para el conocimiento condicionado del entendimiento lo no-condicionado, que nos lleve a la unidad total del mismo (B 364)». El conocimiento es como una escala por la que la

Razón asciende, buscando lo absoluto. Ella ordena los juicios silogísticamente, buscando para cada condición o premisa otra condición, llena de ansias por encontrar la condición absoluta que sea en sí misma independiente de toda otra condición. Esta, de acuerdo con Kant, es la máxima que la Razón sigue. Este método le confiere coherencia al pensamiento, aunque nunca se logre lo absoluto (B 364-6). Según existen silogismos categóricos, hipotéticos y disyuntivos, así también existen «cadenas» o «escalas» correspondientes por las cuales la mente discurre. Todas son maneras de buscar lo absoluto, de tratar de alcanzar los valores totales; algo que no le está permitido lograr a la mente humana, como queda demostrado en la *Analítica*, pero que constituye una necesidad inevitable del ser. Si bajo una ilusión de la Razón, alguna vez, creemos conocer lo absoluto, hemos caído en un serio error (B 379-380).

«Nos es preciso buscar lo *no-condicionado*, primero, de la síntesis *categórica* en un *sujeto;* segundo, de la síntesis hipotética de los miembros en una *serie;* tercero, de la síntesis *disyuntiva* de las partes en un *sistema* (B 379)». Los tres términos no-condicionados serían: la Idea del Yo (el alma), la Idea del mundo (el cosmos), y la Idea de Dios. Como nunca se pueden alcanzar esas totalidades, cualquier alegado conocimiento de ellas será ilusión, y nos envolverá en una contradicción.

En una época Kant pensó que sólo había una Idea de la Razón. «La Idea es simple, auto-suficiente y eterna», dice en *Reflexionen ii, 123.* «Esto, empero, no puede ser otra cosa que lo no-condicionado, pues esa es la sola idea teórica de la Razón *(Reflexionen ii, 124)*». Más tarde adoptó un plan diferente, como resultado de la categoría de relación, y de las tres líneas de ascensión que de allí resultan (las cadenas categóricas, hipotéticas y disyuntivas). De ellas derivó un sujeto que nunca es predicado, un fundamento que nunca es consecuencia, y una unidad que es en sí simple. Identificó estos tres incondicionados con las Ideas del alma, del mundo y de Dios, lo cual es claramente una conclusión arbitraria. Si es que existen estas tres entidades, es obvio que ninguna de ellas es en sí una totalidad, ya que participan de una diversidad. Lo absoluto debe ser ilimitado. Aún la «unidad» no explica esta noción, porque la unidad ya está limitada. Además, la sustancia no-condicionada no necesariamente es el alma, ya que podría ser Dios. De igual manera, la totalidad de todas las cadenas o escalas no tiene que ser la Idea del mundo; podría ser la Idea de la Libertad, como Kant parece sugerir en otros de sus escritos. Un sistema no-condicionado tampoco necesariamente es Dios; podría ser la totalidad que constituye el mundo. Sentamos estos razonamientos para mostrar como de estas arbitrarias selecciones puede surgir una dialéctica que es destructiva de sus posibilidades.

Es, pues, obvio el artificio de esta división. No obstante estas posibles críticas, la profundidad del pensamiento kantiano se revela aún a pesar de sus selecciones arbitrarias. Por eso es necesario estudiar detenidamente, con gran provecho, todo este material; se descubrirán geniales intuiciones sobre el mundo de lo real. Kant pensó que la Razón busca tres unidades absolu-

tas. Con referencia al que conoce (la experiencia interna) busca la unidad del ser pensante, esto es, el alma; con referencia al sujeto que conoce (la experiencia externa) busca conocer la totalidad de las apariencias, el mundo; con referencia al sujeto que conoce y a lo conocido busca la unidad que trasciende toda división, a Dios. Aunque se tengan serias dudas sobre estas identificaciones, sus selecciones merecen el mayor respeto. Kant no anda despistado; investiga problemas importantes del pensamiento en todas las épocas productivas de la filosofía.

La mente cae en serio error si bajo las Ilusiones de la Razón actúa como si conociese la naturaleza del alma, del mundo o de Dios. El castigo inevitable es que se verá envuelta en contradicciones. Este es el origen de las antinomias, donde el pensamiento encuentra un dilema entre dos proposiciones opuestas, *La Dialéctica* intenta prevenir contra este error Las Ideas de la Razón, usadas adecuadamente, son legítimas y sirven propósitos útiles. Fuera de esos límites, causan todas las perplejidades y falacias de que fueron víctimas las viejas metafísicas.

La Dialéctica Trascendental, Libro I: De los conceptos de la Razón pura.

El texto comienza aclarando que los conceptos de la Razón pura no se derivan «de la mera reflexión, sino solamente por inferencia (A 310)». Estos «no están precedidos por ningún concepto *a priori* de los objetos de los cuales se infieren (B 367)». Como reglas para «la unidad de la reflexión sobre las apariencias... sólo a través de ellas es posible el conocimiento y la determinación del objeto (B 367)». «Ellas primero suministran la materia prima para hacer las inferencias». «Los conceptos de la Razón nos permiten *concebir;* los conceptos del entendimiento sirven para *entender* las percepciones (A 311)». «Si los conceptos de la Razón contienen lo no-condicionado, se refieren a algo a que está subordinada toda la experiencia, pero que no es jamás un objeto de la experiencia... Si... estos conceptos poseen realidad objetiva, pueden llamarse *conceptus ratiocinati* (conceptos correctamente inferidos); si, en cambio, no tienen tal validez... (ellos) pueden ser llamados *conceptus ratiocinantes* (conceptos pseudo-racionales)... (B 368)».

Los conceptos del entendimiento se llamaron *categorías;* estos conceptos de la Razón pura se llamarán *ideas trascendentales.*

Sección Primera: *De las ideas en general.*

Kant deriva el término «idea» de Platón. «Platón usó la expresión "idea"... Para Platón las ideas son arquetipos de las cosas mismas, y no meramente claves para experiencias posibles, como las categorías (B 370)». «Platón... sabía que nuestra razón naturalmente se exalta a modos de cono-

cer que trascienden los límites de la experiencia, de tal modo que ningún objeto empírico puede jamás coincidir con ellas... y las cuales no son en manera alguna meras ficciones del cerebro (B 371)». «Platón encontró los ejemplos principales de sus ideas en el campo de la filosofía práctica, es decir, en lo que depende de la libertad...; si algún hombre se presenta como ejemplo de la virtud, el verdadero original con el cual lo comparamos y por el cual solamente juzgamos de su mérito se encuentra en nuestra mente. Este original es la Idea de la virtud... y esta Idea sirve de fundamento indispensable para toda aproximación a la perfección moral... no obstante que los obstáculos de la naturaleza humana... nos mantengan alejados de su total logro (B 372)». «Pero no es sólo en esas cosas en que la razón humana muestra genuina causalidad, y donde las Ideas son causas eficientes (de las acciones y de sus objetos), es decir, en lo moral, sino también en la naturaleza misma, donde Platón ve correctamente pruebas que demuestran claramente que las cosas tienen su origen en las Ideas... aunque ninguna criatura en las condiciones de su existencia individual coincida con la Idea de lo que es más perfecto para su clase...; estas Ideas son, no obstante... la causa original de las cosas (B 375)». «Nuestro deber presente es conocer el uso trascendental de la razón, sus principios e ideas, para poder determinar y apreciar su influencia y valor verdadero... Yo insisto... en preservar la expresión ''idea'' en su significado original... Un concepto formado de nociones, que trasciende la posibilidad de la experiencia, es lo que llamamos *Idea* o concepto de la razón (B 376-7)».

Es útil conocer como otros pensadores han empleado el término «idea». Schopenhauer lo empleó en igual sentido que Kant. En «El Mundo como Voluntad y Representación» dice: «La *Idea* es la unidad que origina la multiplicidad debido a las formas temporales y espaciales de nuestra aprehensión intuitiva; el *concepto,* por el contrario, es la unidad reconstruída de la multiplicidad por la abstracción de la mente; la última puede llamarse *unitas post rem,* la anterior *unitas ante rem*[1]». Esta distinción, así como toda la estructura de su pensamiento, es reminiscente del kantismo. En *Reflexionen ii, 1260* Kant dice[2]: «Todas las dificultades de la metafísica surgen del esfuerzo por reconciliar los principios empíricos con las Ideas. No se puede negar la posibilidad de estas últimas, pero tampoco son empíricamente inteligibles. La Idea es un *conceptus debilis;* es decir, no es una concepción empíricamente posible». Contrario al uso platónico del vocablo por Kant y Schopenhauer está su empleo por los empíricos británicos. Locke, siguiendo a Descartes, usó «idea» para significar «representación»; más tarde las «ideas» de Locke se convirtieron en las «impresiones» de Hume. Pero Kant empleó un término especial, *vorstellung,* para «representación». En la filosofía de Hegel la *Idea* adquiere proporciones grandiosas: es lo absoluto, la meta final del desarrollo histórico.

1 Schopenhauer, *El Mundo como Voluntad y Representación,* Trad. Inglesa, I, pág. 30.
2 Todas las «Reflexion» se refieren a la ed. Akademie.

Sección Segunda: *Las ideas trascendentales*

Kant dedujo tres posibles formas de la Idea de la Razón, de acuerdo con las tres clases de silogismos. En las tres relaciones —categórica, hipotética y disyuntiva— la mente asciende por una escala de prosilogismos hasta tres no-condicionados: al sujeto que no es predicado, a la presuposición que no presupone nada más, y al agregado de los miembros de la división de un concepto que no exige otra cosa para completar la división. Estas son las Ideas de la Razón. Sobre la relación de las Ideas con las formas del silogismo, Kant afirma: «La forma de los juicios (transformada en concepto de la síntesis de las intuiciones) da categorías que dirigen todo el empleo del entendimiento en la experiencia. Igualmente, podemos presumir que las formas del silogismo, si se aplican a la unidad sintética de las intuiciones bajo la dirección de las categorías, contendrán la fuente de conceptos particulares *a priori* que podemos llamar conceptos puros de la razón, o *ideas trascendentales,* y que determinaran de acuerdo con los principios el uso del entendimiento en el conjunto de la experiencia total (B 378).» «... un concepto puro de la razón puede en general explicarse por el concepto de lo no-condicionado... El número de conceptos puros de la razón será igual al número de relaciones que el entendimiento se representa por medio de las categorías. Debemos buscar un no-condicionado, primero, de la síntesis *categórica* en un *sujeto;* segundo, de la síntesis *hipotética* de los miembros de una *serie;* tercero, de las síntesis *disyuntiva* de las partes en un *sistema* (B 379).»

Kant tenía plena confianza en que lo que la Razón busca como totalidad absoluta es esa forma de lo completo que no depende de nada más, como, por ejemplo, algo que no tiene más fundamento que en sí mismo y, por tanto, es no-condicionado. «La palabra "absoluto"... significa lo que es posible desde todos los puntos de vista *bajo todas las relaciones,* y esto es lo más que se puede decir de la posibilidad de una cosa... (B 381).» «Es, pues, en este sentido más amplio que usaré la palabra *absoluto,* oponiéndola a lo que es válido solamente en una relación particular. Porque mientras lo último está restringido por condiciones, lo anterior es válido sin restricción (B 382).» «La Razón se ocupa exclusivamente con la totalidad absoluta en el uso de los conceptos del entendimiento, y trata de llevar la unidad sintética, pensada en las categorías, hasta lo absolutamente incondicionado (B 383).» De este modo Kant destaca la importancia de las categorías en relación con las ideas de la Razón. La Razón busca extender la unidad sintética, que se piensa en las categorías, hasta lo absolutamente incondicionado. Estas ideas no se logran empíricamente, pero no por eso son «Superfluas y vacías.» Sirven para guiar al entendimiento en la búsqueda, dentro del ámbito empírico, de la unidad sintética que la Razón exige. «La Razón se ocupa... solamente en prescribirle al entendimiento una dirección hacia cierta unidad de la que el entendimiento no tiene ningún concepto, en tal forma que todos los actos del entendimiento, en relación con cada objeto, se unan en un *todo absoluto* (B 383).»

Las Ideas le prescriben al entendimiento el límite que la experiencia podría alcanzar, y que nunca logra por completo. En este sentido, ellas proponen «un problema que no tiene solución». «Entiendo por idea un concepto racional necesario, al cual no le corresponde ningún objeto de la experiencia sensible. Así, los conceptos puros de la Razón, ahora bajo consideración, son *ideas trascendentales*... No son invenciones arbitrarias; son impuestos por la naturaleza misma de la Razón... son trascendentes y van más allá de los límites de la experiencia...; como son conceptos de un máximo, jamás pueden ser dados *in concreto* de manera adecuada (B 384).»

Estas ideas son supuestos necesarios para la experiencia, sobre todo en el campo de la razón práctica. En este sentido ellas explican la transición del ámbito teórico al práctico. «... precisamente, porque es la idea de la unidad necesaria de todos los fines posibles, debe servir de regla a toda práctica en cualidad de condición originaria, aunque restrictiva (B 385).» «... los conceptos de la razón pueden quizá hacer posible la transición de los conceptos de la naturaleza a los conceptos prácticos, y de ese modo brindar apoyo a las ideas morales mismas, enlazándolas con el conocimiento especulativo de la razón (B 386).»

La sección termina con un análisis del raciocinio silogístico. La razón demanda que lo no-condicionado se entienda como determinante de lo condicionado, alega el autor.

Sección Tercera: *Sistema de las ideas trascendentales*

Si las ideas de la Razón son tres, como Kant sostiene, ellas deberán estar en tres posibles relaciones: con el sujeto pensante (la vida interna) que conoce; con el objeto que se conoce (la experiencia externa); y con la relación suprema entre el sujeto que conoce y el objeto conocido, una síntesis que une los datos de la experiencia interna y externa. La unidad absoluta del sujeto que conoce pertenece a la psicología; la totalidad de los objetos externos a la cosmología; y la síntesis de todos los datos de la experiencia a la teología.

«Todas las ideas trascendentales se pueden, pues, dividir en tres clases, de las cuales la *primera* contiene la unidad absoluta (no-condicionada) del sujeto-pensante; la *segunda,* la unidad absoluta de la *serie de las apariencias;* y la *tercera,* la *unidad* absoluta *de la condición de todos los objetos del pensamiento en general* (B 391).» «El sujeto pensante es el objeto de la *psicología,* el conjunto de todas las apariencias (el mundo) constituye el objeto de la *cosmología,* y lo que contiene la condición suprema de la posibilidad de todo lo que se puede pensar (del ser de todos los seres) es el objeto de la *teología* (B 392).» De esta manera Kant presenta una doctrina trascendental del alma, del mundo y de Dios.

Para que no se incurra en falacia, advierte: «La Razón pura no se refiere jamás directamente a los objetos, sino a los conceptos que el entendimiento

establece en relación con estos objetos (B 392).» «Elevarse del conocimiento de sí mismo (del alma) al conocimiento del mundo, y por medio de éste al del ser originario, es un progreso tan natural que parece asemejarse al proceso lógico de la razón, que va desde las premisas a la conclusión (B 394).»

En la nota «a» de B 394 Kant afirma que el objeto propio de la metafísica es el estudio de Dios, de la libertad y de la inmortalidad. Alega que la segunda, combinada con la primera, «debe llevar» a la tercera; la metafísica usa las Ideas para pasar más allá de la Naturaleza y justificar, entonces, por medio de la razón especulativa, «los fines más elevados de la existencia». Debemos, pues, avanzar de la doctrina del alma a la doctrina del mundo, y de ésta al conocimiento de Dios. Así termina el Libro I de la *Dialéctica Trascendental.*

CAPITULO VIII

La Dialéctica Trascendental, Libro II: *Las inferencias dialécticas de la Razón Pura. Los Paralogismos de la Razón Pura.*

Este capítulo contiene poco material nuevo. Los resultados logrados en la *Analítica* encuentran aquí una forma de aplicación que les añade claridad. Al lector moderno le parecerán caprichosas y fuera de lugar las alegaciones que la llamada «psicología racional» hacía en tiempos de Kant. El desarrollo de la psicología experimental, a partir de Wundt, ha hecho tan obsoletas todas estas alegaciones que nos es difícil concebir lo populares que fueron en su época. Kant les propinó el golpe mortal del cual, esperamos, jamás se recobrarán. Pero, bajo distintos disfraces, algunos de sus postulados de vez en cuando reaparecen, de modo que la crítica kantiana es siempre valiosa. Un pensador tan agudo como Körner[1] opina que la «Analítica de la Experiencia» de Heidegger es una variante del viejo tema, y cita un pasaje de *Sein und Zeit* donde se dice: «El existente, cuyo análisis es nuestro objeto, es uno mismo. El ser de este existente soy siempre Yo. En su ser este existente se preocupa por su propio ser».

La filosofía, antes de Kant, consideraba posible conocer el alma en ausencia de datos empíricos. Señalaban a la lógica pura y a las matemáticas puras, ciencias desarrolladas sin el auxilio de la experiencia, y creían que de igual modo sería posible una psicología no-empírica. Weldon[2] lo relata del modo siguiente: «La psicología racional alega que puede conocer la naturaleza del alma, o del Yo, mediante la razón pura... (ella reclama) que estamos conscientes del Yo pensante como algo que es siempre un sujeto y nunca un predicado de otra cosa; que es simple, ya que si se abstrae del contenido mental, el solo 'Yo' que queda no contiene nada complejo; que permanece idéntico a través del tiempo; y además, que existe independiente y es completamente distinto de todas las cosas que son sus objetos. Ahora bien, se alega que si estas proposiciones son ciertas, ellas permiten inferir la naturaleza inmortal del alma, ya que una sustancia simple es por definición indestructible...».

El capítulo comienza resumiendo algo del material anterior. Aunque «no podamos tener ningún conocimiento del objeto que corresponde a» una

1 Körner, pág. 112.
2 Weldon, pág. 201.

idea trascendental, «no obstante tenemos un concepto problemático de ella (A 339)». Llegamos al concepto puro de la Razón por un «silogismo necesario», y el error de «atribuir realidad objetiva» a estos conceptos es una ilusión de la cual aún el más sabio de los hombres no se puede librar por completo. En el primero de los tres posibles silogismos, «Yo deduzco... la unidad absoluta del sujeto mismo, del cual... no tengo ningún concepto. A esta conclusión dialéctica doy el nombre de *paralogismo* trascendental (B 398)». Este es el «Yo pienso» de la psicología racional, un concepto falto de contenido.

El concepto «yo pienso» es un concepto trascendental que sirve «sólo para presentar nuestros pensamientos como pertenecientes a la consciencia (B 400)». Es «una simple consciencia que acompaña a todos los conceptos». «Mediante ese 'yo', o ese 'él', o cualquier otro ente que piense, no se representa más que un sujeto trascendental de los pensamientos = X, y el cual sólo es conocido por los pensamientos que son sus predicados, y del cual no podemos tener separado de ellos el menor concepto... la consciencia en sí no es una representación que distinga objetos particulares, sino una forma de representación en general, esto es, de representación en tanto que esa representación pueda recibir el nombre de conocimiento; porque únicamente con referencia a tal conocimiento puedo decir que estoy pensando en algo (B 404)». En ese sentido, el «yo pienso» acompaña a todas mis representaciones. «...por libre que esté de mezclas empíricas (de toda impresión de los sentidos), sirve... para distinguir dos especies de los objetos. 'Yo' como pensante soy objeto del sentido interno, y me llamo 'alma'. Aquello que es objeto del sentido externo se llama el 'cuerpo'... La palabra 'yo', refiriéndose al ser pensante, indica el objeto de esa psicología que puede llamarse... racional... Así, pues, tenemos ante nosotros una supuesta ciencia construida sobre la única proposición: 'Yo pienso'... (B 400)».

Esta percepción interna del 'yo' no es una percepción empírica. Es meramente expresión de la unidad que acompaña a toda percepción; representa el conocimiento de lo empírico en general y, como tal, pertenece al campo de la investigación trascendental. «El menor objeto de la percepción (por ejemplo, aun el placer o el dolor), si se añade a la representación general de la auto-consciencia, cambia de inmediato la psicología racional en psicología empírica (B 401)». La psicología empírica, por su contenido intuitivo, puede y de hecho constituye una ciencia; la llamada «psicología racional», según la doctrina de la *Analítica,* nunca puede llegar a ser ciencia.

Si «nosotros seguimos a las categorías como hilo conductor», encontramos «el tema de la doctrina racional del alma». Al analizar el «yo» como ser pensante, de acuerdo con esta regla, la psicología racional establece cuatro premisas: (1) El alma es *sustancia;* (2) En cuanto a su cualidad es *simple;* (3) En referencia a los distintos tiempos en que existe es numéricamente idéntica, es decir, es *unidad* y no pluralidad; (4) Se encuentra en relación con los objetos *posibles* del espacio. «Todos los conceptos de la psicología pura resultan de estos elementos, simplemente por combinación, sin que se

les reconozca otro principio. Esta sustancia, considerada simplemente como objeto del sentido interno, da el concepto de *inmaterialidad;* como sustancia simple, el de *incorruptibilidad*; su identidad, como sustancia intelectual, el de la *personalidad;* la reunión de estos tres conceptos suministran la *espiritualidad*; mientras su relación con los objetos en el espacio da el *commercium* con los cuerpos y nos lleva a representar la sustancia pensante como el principio de la vida en la materia, es decir, como un *alma* (ánima), y como principio de la *animalidad.* Esta última, a su vez, limitada por la espiritualidad, da el concepto de *inmortalidad* (B 403).»

El paralogismo, según Kant, falla por no distinguir la apariencia de la realidad. Los paralogismos son «silogismos sin premisas empíricas, mediante los cuales pasamos de algo conocido a algo de lo cual no tenemos ningún concepto, y a lo que por una ilusión inevitable aún así le atribuimos realidad. Estas conclusiones deben, pues, llamarse *pseudo-racionales...* (B 397)». Kant afirma: «Un paralogismo lógico es un silogismo falaz en su forma, cualquiera que sea su contenido (A 341).» En relación a los elementos de la psicología racional tenemos cuatro paralogismos que hemos de considerar individualmente.

Primer Paralogismo: De la sustancialidad

En la primera edición este paralogismo es como sigue: «Aquello, cuya representación es el *sujeto absoluto* de nuestros juicios y del que no podemos servirnos como determinante de otra cosa, es *sustancia.* Yo, como ser pensante, soy este *sujeto absoluto* de todos mis juicios posibles, y esta representación de mí mismo no puede servir de predicado a ninguna otra cosa. Por tanto «yo», como ser pensante (alma), soy *sustancia* (A 348).»

Kant, en esta edición, en su *Crítica al Primer Paralogismo de la Psicología Pura*, retorna al argumento de la *Analítica,* para señalar la falacia que este paralogismo envuelve. «En la parte analítica de la Lógica Trascendental hemos demostrado que las categorías puras, y entre éstas la de sustancia, no tienen por sí mismas ninguna significación objetiva, excepto si descansan en una intuición a cuya diversidad pueden ser aplicadas como funciones de la unidad sintética. En ausencia de esta diversidad, son simplemente funciones de un juicio sin contenido (A 349).» Solamente en la «permanencia de un objeto dado como permanente en la experiencia» podemos fundamentar nuestro conocimiento de lo permanente. El mero «yo», sin intuición, no lo puede dar. «El "yo" está ciertamente en todos nuestros pensamientos, pero no hay en esta representación la menor intuición que distinga el "yo" de los demás objetos de la intuición (A 350).» El «yo» sólo tiene valor lógico, como substrato de todos nuestros pensamientos. «...este concepto designa una sustancia sólo como idea, pero no en la realidad (A 351)». En la *Analítica* el «yo pienso» que acompaña a todas las representaciones, para conferirle unidad sintética a los juicios, ha sido cuidadosamente distinguido

del «yo» introspectivo, empírico, que es en sí mismo una representación. El «yo pienso» es el «yo» trascendental; el introspectivo es empírico; ambos, a su vez, son distintos del «yo» noúmenal.

En la segunda edición Kant alteró completamente la sección dedicada a este tema. La hizo más corta y lúcida. Declara: «Como la proposición "yo pienso" (usada problemáticamente) contiene la forma de todos y cada uno de los juicios del entendimiento y acompaña a todas las categorías como su vehículo, es evidente que las inferencias que de él se deduzcan sólo admiten un uso trascendental por el entendimiento (B 406).» «No porque meramente piense es que conozco un objeto; sino al contrario, lo conozco al determinar una intuición dada en relación con la unidad de la consciencia; en esto es que todo pensamiento consiste... Lo que constituye el objeto no es la consciencia del yo que *determina* sino solamente la del yo *determinable*, es decir, de mi intuición interna (en tanto su diversidad se puede enlazar conforme a la condición general de la unidad de la apercepción en el pensamiento). (1) En todos los juicios yo soy el sujeto *determinante* de esa relación que constituye el juicio. Que el «yo», el «yo» que piensa, pueda siempre considerarse *sujeto,* y como algo que no pertenece al pensamiento en calidad de un mero predicado, debe aceptarse. Es una proposición apodíctica y ciertamente de *identidad*; pero no significa que yo, como *objeto,* sea un ser subsistente por mí mismo, una *sustancia* (B 407).»

En B 410 Kant señala que la filosofía crítica se caería de sus propias bases si fuera posible probar *a priori* que todos los seres pensantes son en sí sustancias simples, como alega la psicología racional. «De esta manera habríamos dado un paso fuera del mundo sensible, y penetrando en el campo de los noúmenos... La proposición "Todo ser pensante, considerado como tal, es una sustancia simple", es una proposición sintética *a priori*... Si esto fuera cierto, concluiríamos que proposiciones sintéticas *a priori* son posibles... no sólo en relación con los objetos de una posible experiencia, sino... con... las cosas-en-sí (B 410).» El argumento de la *Analítica* estaría muy equivocado si pudiéramos conocer una sustancia sin la ayuda de la experiencia sensible, únicamente por el uso de la razón. La *Analítica* claramente prueba que sólo la experiencia, es decir, el experimento, jamás puede resolver tales asuntos. La Primera Analogía mostró que sabemos *a priori* que existe una sustancia, pero que nunca se sabe qué sustancia es. La determinación de su naturaleza pertenece a la ciencia empírica.

De todos modos, la posibilidad de encontrar error en la *Analítica* es un vano empeño, piensa Kant. Para él, el racionalismo está basado en una falacia, o lo que es igual, en un paralogismo. «El procedimiento de la psicología racional se determina por un paralogismo, que puede expresarse mediante el silogismo siguiente:

Aquello que no puede concebirse sino como sujeto, sólo existe como sujeto, y es, por consiguiente, sustancia.

Un ser pensante, considerado simplemente como tal, sólo puede ser concebido como sujeto.

Luego no existe más que como tal sujeto, es decir, como sustancia (B 411)».

En una nota «a», en B 410, explica que «concebir» está usado en las dos premisas con sentidos diametralmente distintos: «En la premisa mayor se aplica a un objeto en general y por consiguiente a un objeto que puede ser dado en la intuición; en la premisa menor sólo en relación con la consciencia en sí misma... En la primera estamos hablando de *cosas* que no pueden concebirse sino como sujetos; en la última no hablamos de *cosas,* sino del pensamiento (puesto que se hace abstracción de todo objeto) en el cual el "yo" sirve de sujeto a la consciencia.» Es la falacia de *quaternio terminorum,* o sea, ambigüidad en los términos. Weldon[3] lo explica del modo siguiente: «Se toma la unidad formal o lógica, que ciertamente se puede descubrir en todos los actos de la consciencia, y se trata esa unidad formal como si fuera algo dado a la consciencia. Hacer esto envuelve una identificación natural, pero falaz, de dos entidades que no son idénticas: el "yo" como sujeto y el "yo" como objeto, según los revela la consciencia... Cuando identificamos la forma puramente lógica del "yo" como objeto en una consciencia real, impropiamente le damos a la anterior una existencia intuible en el tiempo que, si fuera legítima, la convertiría en objeto de la experiencia y como tal, cognoscible por medio de las categorías.»

Segundo Paralogismo: De la Simplicidad

En la primera edición este paralogismo reza como sigue: «Aquello cuya acción no puede ser concebida como el concurso de varias cosas actuantes, es *simple.* Ahora bien, el alma o el "yo" pensante, es tal ser. Por tanto, etc. (A 351).» Kant afirma: «El tal llamado *nexus probandi* de este argumento consiste en la siguiente proposición: Para poder constituir en un solo pensamiento las diversas representaciones, estas tienen que estar contenidas en la unidad absoluta del sujeto pensante (A 353).» El autor entonces alega que la proposición «Un pensamiento sólo puede ser resultado de la unidad absoluta del ser pensante» no es ni analítica ni sintética. «Aquí, pues, como en el paralogismo anterior, la proposición formal de la apercepción, el "yo pienso", aporta también el único fundamento a que puede apelar la psicología racional... Esta proposición, empero, no es en sí misma una experiencia, sino la forma de la apercepción, que pertenece y precede a cada experiencia; como tal, debe ser siempre usada sólo en relación con algún conocimiento posible, como la *simple condición subjetiva* de ese conocimiento (A 354).»

En esta parte de su texto Kant discrepa de la posición fundamental de Descartes. «Pero la simplicidad de mí mismo (como alma) no puede realmente inferirse de la proposición, "yo pienso"; antes al contrario, se en-

[3] Weldon, pág. 202.

cuentra presente en todo pensamiento. La proposición, "yo soy simple", debe ser considerada como expresión inmediata de la apercepción; y lo mismo el pretendido razonamiento de Descartes, *cogito, ergo sum,* que es realmente una tautología, puesto que el *cogito (sum cogitans)* afirma mi inmediata existencia. "Yo soy simple" no significa otra cosa sino tan sólo que esta representación, "yo", no contiene en sí misma ninguna diversidad y que es (aunque solamente desde el punto de vista de la lógica), una absoluta unidad (A 355).»

«Es obvio que al adherir el "yo" a nuestros pensamientos designamos el sujeto de inherencia sólo trascendentalmente... Significa alguna cosa en general (un sujeto trascendental), cuya representación debe ser, no cabe duda, simple, si sólo por razón de que no existe nada determinante en ella... Pero la simplicidad de la representación de un sujeto no es *eo ipso* conocimiento de la simplicidad del sujeto mismo, ya que hemos hecho abstracción de sus cualidades cuando se le designa con la expresión, vacía en contenido, "yo"... (A 355).» Este argumento es muy importante y de mucho peso. Si el «yo» es simple, vacío de todo contenido, ¿cómo va a poder dar información sobre el sujeto en sí? Desde el punto de vista kantiano, el segundo paralogismo es un argumento falso porque deriva la simplicidad actual del sujeto en sí de la «simple unidad lógica del sujeto».

Kant da otros argumentos: «...la afirmación de la naturaleza simple del alma es de valor sólo a los fines de distinguir entre este sujeto y toda la materia, para así poder excluirlo de la disolución a que la materia está expuesta... Si entonces puedo demostrar que aunque demos completa validez objetiva... a esta proposición cardinal... aún así no podemos hacer el menor uso de ella con relación a la diferencia entre el alma y la materia, esto será lo mismo que relegar este pretendido conocimiento psicológico al campo de las ideas simples, sin ningún verdadero uso objetivo (A 357).» Kant muestra que esto se puede hacer. En la primera instancia se puede alegar que el sujeto pensante no es corpóreo; es una representación del sentido interno y no del externo, es decir, no es una apariencia en el espacio. Pero esta supuesta diferencia, entre un objeto en el sentido interno y otro en el externo, no es en realidad una diferencia fundamental. De acuerdo a la *Estética Trascendental* lo que se intuye en el espacio externo es únicamente apariencia, nunca la naturaleza real. «...si se le considera en sí misma, y por tanto aparte de cualquier relación con el sentido externo, estos predicados de las apariencias externas no se le pueden atribuir... Si la materia fuera una cosa en sí misma, ella sería, como cosa compuesta, enteramente distinta al alma, como cosa simple. Pero la materia es simplemente una apariencia externa, cuyo substrato no puede conocerse por ningún predicado que se le asigne. Yo puedo, pues, muy bien admitir la posibilidad de que la materia sea en sí misma simple, aunque debido a la manera como afecta a nuestros sentidos produzca en uno la intuición de lo externo y por eso de ser compuesta (A 359)». Pensando en la metafísica espinozista, añade significativamente: «Yo puedo además asumir que la sustancia que posee extensión en relación

al sentido externo es en sí misma poseedora de pensamientos, y que estos pensamientos pueden ser conscientemente representados por medio de su sentido interno. De este modo, la misma cosa que bajo una relación será llamada corpórea, podría en otra relación ser también un ser pensante, cuyas ideas no podemos intuir...; la tesis de que sólo las almas... piensan, tendría que abandonarse; y tendríamos (que decir)... que la misma cosa que, como apariencia externa, es extensa, es (en sí misma) interiormente un sujeto, un sujeto no compuesto, sino simple y que piensa.» Kant concluye que es ilegítimo preguntar si el alma, como ser pensante, es de igual o de distinta especie que la materia. «Porque es obvio que una cosa en sí es de naturaleza distinta a las determinaciones que constituyen simplemente su estado (A 360).» De manera que, de acuerdo con este razonamiento, la materia es únicamente «una determinación».

Sobre la posibilidad de comparar «el yo pensante, no con la materia, sino con lo inteligible que está en la base de la apariencia que llamamos materia», la contestación es que «no tenemos ningún conocimiento de lo inteligible...». Refiriéndose al concepto «yo pienso», añade: «...en el único caso en que este concepto puede ser utilizable, es decir, en la comparación de mí mismo con los objetos de la experiencia externa, este concepto no basta para determinar el carácter específico y distintivo en la naturaleza del yo (A 361)».

«...el mismo concepto fundamental de una *naturaleza simple* es de tal carácter que no puede hallarse en ninguna experiencia, y no hay, en consecuencia, medio de llegar a un concepto objetivamente válido (A 361)».

En la muy corregida y acortada segunda edición, dice: «Que el "yo" de la apercepción... es *uno*... no significa que el "yo" pensante sea una *sustancia* simple. Esa proposición sería sintética. El concepto de sustancia siempre se refiere a intuiciones que sólo pueden ser sensibles... (B 08).» «Pero en la intuición interna no hay nada permanente, puesto que el "yo" es solamente la consciencia de mi pensamiento. Por lo tanto, mientras no vayamos más allá del mero acto de pensar, faltarán las condiciones necesarias para aplicar el concepto de sustancia, es decir, de la auto-subsistencia de un sujeto, al "yo" como ser pensante. Y junto con la realidad objetiva del concepto de sustancia, el concepto asociado de simplicidad desaparece... (B 413).»

Tercer Paralogismo: De la Personalidad

«Aquello que tiene consciencia de la identidad numérica de sí mismo en diferentes tiempos, es por tanto una *persona*. Ahora bien, el alma está consciente, etc. Luego el alma es una persona (A 361).»

La falacia en este caso consiste en la confusión entre la identidad numérica del «yo» *en una representación* y la identidad numérica del alma *en sí misma*. Que yo soy idéntico a mí mismo es una proposición analítica; de

hecho, es una tautología. Yo perduro en la consciencia de mis diversas experiencias, como señala Kemp Smith, pero este sentido de duración no contiene ninguna intuición. Es algo puramente trascendental. Por eso no equivale a una proposición sintética que afirme la identidad del sujeto.

En una nota al calce de A 363 Kant da el ejemplo de una bola elástica que choca con otra en línea recta y le comunica a ésta todo su estado. William James usó este célebre símil (Pr. de Psic., I, pág. 339), alterándolo en algo, para describir la autoconsciencia. Si, en analogía a estas bolas, consideramos el caso de posibles sustancias eslabonadas entre sí de modo que cada una le transmite a las otras la representación de su consciencia, la última sustancia estará consciente de los estados de todas las sustancias anteriores como si fuesen su propio estado, porque «les habrían sido transmitidos junto con la consciencia de ellos. Y en cambio, no sería una y la misma persona a través de todos estos estados». Igualmente, el «yo» pensante que persiste en la consciencia de una diversidad puede no ser el mismo en cada instante, aunque el «yo» no esté consciente de sus propios cambios. «...la personalidad del alma deberá ser mirada no como inferida sino como una proposición completamente idéntica de la consciencia en el tiempo; y es ciertamente por esto que es válida *a priori*. Porque ella realmente sólo dice que durante todo el tiempo que estoy consciente de mí mismo, estoy consciente de este tiempo como perteneciente a la unidad de mí mismo... (A 362)». «La identidad de la consciencia de mí mismo en diferentes tiempos es sólo una condición formal de mis pensamientos y de su coherencia, y en nada prueba la identidad numérica de mi sujeto, que a pesar de la identidad lógica del "yo", puede haber sufrido tales cambios como para no permitirle retener esa identidad... (A 363).» Es en este lugar donde Kant usa el ejemplo de las bolas. Por eso, concluye, la persistencia de la identidad es sólo una ilusión, una ilusión trascendental, y la psicología racional no puede postular sobre esta base la personalidad del alma.

Cuarto Paralogismo: De la Idealidad Externa

En esta exposición Kant retorna a temas anteriormente tratados, especialmente en su famosa *Refutación al Idealismo*. Como se recordará, en la primera edición (A 366-380) la discusión resultaba oscura. De hecho, Adickes sugiere que este material, finalmente editado de prisa, representa diferentes etapas de su pensamiento, algunas de ellas contradictorias entre sí. Fue natural que los críticos disintieran sobre la verdadera posición de Kant. ¿Era, acaso, un idealista del tipo de Berkeley? Estas dudas motivaron una nueva sección aclaratoria en la próxima edición.

Kant le da a la palabra «idealismo» un significado más amplio que el usual en su época. Parece haber estado indeciso sobre dos definiciones distintas del término; la negación de certidumbre inmediata a la experiencia, o la negación de realidad a los objetos exteriores. La primera es la posición

clásica de Descartes, quien creía que uno sólo puede estar seguro de sus estados internos; la percepción es la modificación del sentido interno por la experiencia externa, y es por tanto, conocimiento mediato. Según Kant, como el efecto puede resultar de más de una causa, las inferencias del conocimiento mediato no tienen necesariamente que ser de cuerpos externos; podrían bien ser de una causa interna en el observador. En la segunda edición esta doctrina se titula «idealismo problemático», para distinguirlo del «idealismo dogmático» que niega la realidad de los cuerpos exteriores, y que es el que inspira al pensamiento de Berkeley. Contra Descartes, que únicamente acepta la validez de la experiencia interna, Kant alega que uno sólo tiene experiencia interna porque asume la objetividad de la experiencia externa; de este modo mi experiencia interna prueba la existencia de los objetos en el espacio. En contraste con estas escuelas Kant defiende su propia y distinta versión; el Idealismo Trascendente, que sostiene que los objetos son meras apariencias, y el espacio y el tiempo son formas de nuestra sensibilidad.

En la primera edición el Cuarto Paralogismo se lee como sigue: «Aquello cuya existencia sólo puede deducirse como de una causa de percepciones dadas, tiene sólo una existencia *dudosa*. Ahora bien, todas las apariencias externas son de tal naturaleza que su existencia no se percibe de inmediato, y sólo la podemos deducir como la causa de percepciones dadas. Luego la existencia de los objetos exteriores es dudosa. Esta incertidumbre se llama la idealidad de las apariencias exteriores; y la doctrina de esta idealidad se llamará idealismo, en contraste con la afirmación de una certeza posible tocante a los objetos del sentido exterior, que se nombre *dualismo* (A 367).»

Kant prosigue afirmando: que «...puede ser inmediatamente percibido lo que se halla en nosotros mismos... mi propia existencia es solamente el objeto de una simple percepción. La existencia... de un objeto real fuera de mí... nunca se da ciertamente en la percepción. La percepción es una modificación del sentido interno, y la existencia del objeto exterior sólo se le puede añadir mentalmente, como si fuese una causa externa, y, por tanto, por deducción... «Descartes tenía razón para limitar toda la percepción... a la proposición, "Yo como ser pensante existo"... Me es, pues, imposible *percibir* las cosas exteriores, sólo puedo inferir su existencia... Ahora bien, la inferencia de un cierto efecto a una causa determinada es siempre dudosa... (A 368).» Según esto, el idealismo problemático le niega realidad a los datos de la percepción externa.

El idealismo trascendental reclama que las apariencias son sólo representaciones, no cosas-en-sí, y que el espacio y el tiempo son formas de la sensibilidad. A esta posición puede oponerse el realismo trascendental, que considera el espacio y el tiempo como algo dado en sí, independiente de la sensibilidad. Para el realista trascendental las apariencias son cosas-en-sí, en contraste con el idealismo trascendental para el cual la materia es una especie de representación que «se llama externa, no porque se refiera a objetos *exteriores en sí,* sino porque relaciona las percepciones con el espacio, don

de todas las cosas son externas entre sí, mientras que el espacio mismo está en nosotros (A 370).» El idealismo trascendente admite «la existencia de la materia a base sólo del simple testimonio de nuestra consciencia», y declara esto probado «del mismo modo que se prueba mi propia existencia como ser pensante. No puede dudarse que tengo conciencia de mis representaciones; estas representaciones y yo mismo, que las tengo, por tanto existen... las cosas externas existen del mismo modo que yo, y ambos, ciertamente, por el testimonio inmediato de mi consciencia (A 370-1)». «El idealista trascendente es, pues, un realista empírico, y le reconoce a la materia, como apariencia, una realidad que no se infiere sino que es inmediatamente percibida (A 371).» «...si el psicólogo toma las apariencias como cosas-en-sí... entonces aunque sea un materialista... o un espiritualista... él, debido a su equivocación se verá arrastrado a especulaciones pseudo-racionales sobre cómo puede existir por sí lo que no es una cosa-en-sí, sino sólo la apariencia de una cosa en general (A 380)».

Todo el problema de la idealidad de los objetos exteriores se centra en la distinción de si lo percibido es la cosa-en-sí o es una apariencia. Muchas variedades del materialismo y del idealismo confunden las apariencias con las cosas-en-sí. Unicamente la filosofía crítica, con su idealismo trascendente, elimina por completo este escollo, tan funesto en el pasado para la especulación filosófica.

Ciertas dificultades de la psicología racional se deben al error de hipostasiar «lo que existe simplemente en el pensamiento y admitirlo como un existente real... fuera del sujeto pensante. En otras palabras, ellos consideran la extensión, que es sólo una apariencia, como una propiedad de las cosas exteriores, la cual subsiste independiente de nuestra sensibilidad, y sostienen que el movimiento se debe a estas cosas y que ocurre realmente de por sí, sin relación a la sensibilidad del que percibe. Porque la materia, cuya unión con el alma engendra tantos problemas, no es otra cosa que una mera forma, o un modo particular de representar un objeto desconocido por medio de esa intuición que se llama sentido externo. Puede muy bien existir algo fuera de nosotros a lo cual corresponda esa apariencia que llamamos la materia; pero en su condición de apariencia no está fuera de nosotros, es únicamente un pensamiento en nosotros, aunque este pensamiento, por medio del antes mencionado sentido externo, se represente como existiendo fuera de uno. La materia, pues, no significa una especie de sustancia distinta y heterogénea del objeto del sentido interno (el alma), sino que es solamente la naturaleza característica de estas apariencias de objetos, en sí desconocidos por nosotros (A 385).» «La muy discutida cuestión acerca de la unión de lo que piensa y de lo que es extenso... se reduce simplemente a esto: *Cómo en un sujeto pensante la intuición externa,* es decir, la del espacio, la de las formas y movimientos que lo ocupen, *es posible.* Esta es una pregunta que ningún hombre puede contestar. Esta laguna en el conocimiento jamás se puede llenar... (A 393).» Nadie puede reclamar conocer el estado del alma antes o después de la muerte. Toda especulación en torno a

este asunto conduce al campo noúmenal, donde a la razón humana le está vedado aventurarse. Cualquier ciencia que intente investigar estos predios es una pseudociencia; nuestras especulaciones tienen que limitarse a la experiencia posible. Para evitar estos paralogismos, la razón debe reconocer los límites dentro de los cuales es únicamente válida. Estos confines son como «Pilares de Hércules levantados por la misma naturaleza, para que la incursión de la razón no se extienda fuera de las márgenes señaladas por la experiencia misma (A 396)». Pero Kant añade: «No obstante, nada es más natural y equivocado que la ilusión que nos hace tomar la unidad de la síntesis de los pensamientos por una unidad percibida en el sujeto de estos pensamientos. Se podría llamar a esta ilusión la subrepción de la consciencia hipostasiada (apperceptionis substantiatae)... (A 402).»

La segunda edición incluye una sección titulada «Refutación del argumento de Mendelssohn en favor de la permanencia del alma». Mendelssohn es hoy una figura de escaso interés histórico, pero cuando se publicó la *Crítica de la Razón Pura* era más conocido que Kant. Gran amigo del poeta Lessing, fue el modelo para su celebrada obra «Nathan el Sabio»; filósofo importante en su tiempo, anticipó algunas de las ideas estéticas de Kant. En el *Fedón* (1767) sugiere tres argumentos en favor de la permanencia del alma. Kant no discute dos de ellos; su nota en la *Crítica* se refiere únicamente al problema del tiempo en la desaparición de una entidad simple. Mendelssohn razonaba que el alma, por ser simple, no puede desaparecer mediante *descomposición*, «supuesto que no tiene partes, no conlleva multiplicidad en sí misma». Pero existe la posibilidad de su desaparición (aniquilamiento) por *extinción*. Mendelssohn argumentó contra esta otra posibilidad sin convencer a Kant. Kant señala que aunque el alma no tenga múltiples partes externas entre sí, no le podemos negar, como a cualquier otro existente, la *cualidad intensiva*. Su grado de realidad puede, pues, estar sujeto a un cambio gradual. «En efecto, la consciencia tiene siempre un grado susceptible de disminución, y lo mismo puede aceptarse en cuanto a la facultad de tener consciencia de uno mismo... De modo que la permanencia del alma... es indemostrable (B 415).»

El capítulo termina con una nota general. El hombre no puede probar que exista una vida futura, pero esta falla especulativa (B 424) no es de gran consecuencia, ya que la prueba especulativa «nunca ha podido tener la menor influencia sobre la razón común de los hombres». «Las pruebas que se utilizan en el uso común del mundo conservan todo su valor, y de hecho, al renunciar a esas pretensiones dogmáticas, ganan en precisión y en claridad (B 425).» Razonando por analogía, y recordando que nada en la naturaleza es superfluo o desprovisto de propósito, si consideramos la ley moral y como el hombre aprende a «estimar una consciencia recta... como el más alto de todos los valores», y «siente la llamada interna a prepararse por su conducta en la tierra... para llegar a ser ciudadano de un mundo mejor que capta en ideas (B 426)», comprenderemos que la prueba que se necesita no es especulativa, sino derivada de las consideraciones prácticas a

que nos obliga la vida moral. Lo que el conocimiento teórico falla en dar, es ampliamente suplido por la razón práctica. Los problemas metafísicos de la naturaleza del «yo» y de su posible sobrevivencia son problemas prácticos, es decir, éticos. Kant, ya en este momento, está atento al material que años más tarde aparecerá en su *Crítica de la Razón Práctica.* En estos detalles se aprecia que el *corpus* entero de su magna producción tiene una unidad orgánica.

CAPITULO IX

La Dialéctica Trascendental, Libro II, Capítulo 2: «La Antinomia de la Razón Pura»

La introducción comienza, como era su costumbre al introducir un nuevo tema, con un recuento del material anteriormente discutido. Ahora nos recuerda que toda la ilusión trascendental se basa en inferencias dialécticas para «las cuales la lógica da el esquema de las tres especies formales del silogismo». La primera de estas deducciones pseudo-racionales conduce a la unidad no-condicionada del sujeto (el alma); la segunda sigue la analogía del silogismo hipotético y postula la unidad no-condicionada «de las condiciones objetivas en el campo de la apariencia»; la tercera «tiene por tema la unidad no-condicionada de las condiciones objetivas» de los objetos en general. Prosigue distinguiendo los problemas que se originan de las antinomias y los que surgen de los paralogismos. Los paralogismos trascendentes producen una ilusión puramente parcial, por eso «tales ventajas como ofrecen están de parte del pneumatismo». Los paralogismos ocurren enteramente fuera del mundo fenoménico. Pero con las antinomias es muy distinto. La antinomia es una contradicción entre dos proposiciones, ambas aparentemente basadas en los mismos supuestos; entraña la aplicación de ideas trascendentales a lo diverso de las apariencias y conduce a obvias contradicciones que, si se permiten, debilitan la confianza en el conocimiento y llevan al escepticismo. Lograr esto sería ponerle fin a la «Filosofía verdadera».

El tema de las antinomias fue uno por el cual Kant mostró la mayor predilección y el más vivo interés. En su *Prolegomena a toda futura metafísica* declara que las antinomias poseen en el más alto grado la capacidad para «despertar a la filosofía de su sueño dogmático y conducirla a la difícil empresa de la crítica de la razón». En una famosa carta a Herz sugiere que el problema de la *Crítica de la Razón Pura,* cuando se presente ante el público no filosófico, podría bien comenzar por las antinomias, para demostrar con la mayor claridad la magnitud del problema implícito.

Sección 1: *Sistema de las Ideas Cosmológicas*

Parece que Kant escribió la mayor parte de esta sección cuando no había madurado muchas de sus ideas. Presenta las ideas cosmológicas como si fuesen las únicas ideas trascendentales. En un lugar mantiene que no

existen ideas trascendentales de sustancia: «En tercer lugar, en relación con las categorías de relación real entre las apariencias, la categoría de la sustancia y de sus accidentes no se adapta para ser una idea trascendental (B 411).» Esto obviamente contradice la Introducción de la *Dialéctica* (B 380). De igual manera, está claro que todo esto está escrito en un tiempo cuando aún no distinguía entre la Razón y el Entendimiento, manteniéndose en la posición de la *Disertación Inaugural:* «La Razón... no es una facultad separada del entendimiento... ella no produce conceptos propios...»; la Razón, aquí, es simplemente otro nombre para el Entendimiento cuando, actuando independientemente de la sensibilidad, busca por abstracción de ésta captar lo no-condicionado. «Las ideas trascendentales no son en realidad nada más que categorías extendidas hasta la no-condicionado (B 436).» «... los conceptos puros y trascendentales sólo pueden surgir del entendimiento. La Razón realmente no produce ningún concepto (A 409)»; ella emancipa al concepto de su relación con la experiencia, y al demandar una totalidad absoluta, «convierte la categoría en una idea trascendental». La razón hace esta demanda de acuerdo con el principio de que «si lo condicionado es dado, es también dada la suma completa de las condiciones, y consecuentemente, lo absolutamente no-condicionado, que hace lo condicionado posible. Las ideas trascendentales son, pues, en primer lugar, simplemente categorías extendidas hasta lo no-condicionado... (B 436)».

Estas partes de la obra deben haberse escrito muy temprano porque en ciertos lugares Kant sacrifica la distinción entre apariencia y realidad, tan esencial a su sistema final. Parece como si localizase las Ideas y lo no-condicionado entre las apariencias. «... nuestras ideas están exclusivamente dirigidas a lo no-condicionado entre las apariencias (B 447)». También: «En primer lugar, la idea de la totalidad absoluta concierne únicamente a la exposición de las *apariencias,* y en consecuencia no se refiere a los conceptos puros, tales como el entendimiento pueda formar de una totalidad de *cosas en general.* Son, pues, consideradas aquí las apariencias como dadas; lo que la razón demanda es la integridad absoluta de las condiciones de su posibilidad... (A 416).» Igualmente, confunde el concepto de la totalidad de las condiciones con lo no-condicionado.

En la siguiente cita parece como si fuesen equivalentes: «Así el concepto trascendental de la razón no es otro sino el concepto de la *totalidad* de las *condiciones* para un condicionamiento dado. Ahora bien, como lo no-condicionado es lo único que hace posible la totalidad de las condiciones... un concepto puro de la razón en general puede ser explicado por el concepto de lo no condicionado (B 379).» Pero en otra sección aparece como si fuesen distintos, la totalidad conduciendo a uno hasta lo no-condicionado. «... la razón aquí adopta el método de partir de la idea de totalidad, aunque lo que realmente tiene en miras es lo no-condicionado, en todo o en parte, de la serie... (B 445).» Son estas inconsistencias y contradicciones, que revelan etapas anteriores de su pensamiento, las que han dado lugar a la tan debatida controversia sobre la estructura de la *Crítica.*

Kant termina esta sección diciendo que a la razón le urge alcanzar lo no-condicionado únicamente en el aspecto regresivo (ascendente) de las series. Como «las consecuencias no hacen posible sus antecedentes», el aspecto de la totalidad de las series no está envuelto cuando consideramos las series progresivamente, esto es, deductivamente. «... nosotros requerimos considerar sólo los fundamentos, no las consecuencias (B 438)». Al considerar la lista de las categorías se encuentra que «no hay más que cuatro ideas cosmológicas, correspondiendo a los cuatro títulos de las categorías (A 415)». Estas se refieren a la integridad absoluta en la composición, en la división, en el origen y en la dependencia de la existencia de lo mudable en el campo de la apariencia.

Sección 2: *Antitética de la razón pura.*

«Si se da el nombre de ''tética'' a un cuerpo de doctrinas dogmáticas, se podrá considerar que ''antitético'' significa no las afirmaciones dogmáticas de lo opuesto, sino el conflicto entre doctrinas aparentemente dogmáticas *(thesis cum antithesis)*, cuando ninguna puede establecer su superioridad sobre las otras (B 421).» «Si al usar los principios del entendimiento no sólo aplicamos nuestra razón a los objetos de la experiencia sino que nos aventuramos a extender esos principios más allá de los límites de la experiencia, entonces surgen doctrinas *pseudo-racionales* que no pueden esperar ser confirmadas por la experiencia ni deben temer ser refutadas por ella. Cada una de ellas es, en sí misma, libre de contradicciones... pero desgraciadamente la afirmación de lo opuesto tiene fundamentos igualmente válidos y necesarios (B 449).» «... ambos... envuelven... una ilusión natural e inevitable, que aún después de dejar de engañarnos continúa seduciéndonos... (B 450).» «Tal doctrina dialéctica se refiere... a la unidad de la Razón en las ideas simples... Pero las condiciones de esta unidad son tales que cuando conviene a la Razón son muy grandes para el entendimiento; y cuando son propias para el entendimiento, resultan muy pequeñas para la Razón. Así surge un conflicto que no se puede evitar... (B 450).»

Resulta inútil evaluar por separado cada una de las proposiciones en una antinomia. No obstante, el «método... de provocar un conflicto entre sus afirmaciones, no para decidir en favor de una u otra, sino para investigar si el objeto en controversia es quizás una apariencia engañosa que ambas luchan vanamente por captar (A 424)» puede ser beneficiosa. Aunque se trata de un método escéptico; es algo muy distinto al escepticismo. El escepticismo es un «principio de ignorancia técnica y científica» que destruye toda posibilidad del saber, pero este «método escéptico tiende a la certeza». «La antinomia que se manifiesta en la aplicación de las leyes es para nuestra limitada sabiduría el mejor criterio de la legislación que la origina. La Razón... así se despierta a la consciencia de los factores que determinan sus

principios (B 452).» Un conflicto de esta naturaleza siempre se debe a que la razón aspira a una unidad que trasciende al entendimiento, y que no obstante está dirigida a buscar conformidad con ese entendimiento. En la presentación kantiana la tesis representa el argumento usual de la cosmología racional; las antítesis son las contestaciones empíricas. La tesis expresa una unidad superior a que la Razón aspira, basada en supuestos que la experiencia no puede probar. Las antítesis son juicios del entendimiento, basados en las apariencias; por eso resultan más razonables para la consciencia ordinaria. La antinomia surge de que si nos guiamos por la Razón contradecimos la evidencia sensible. Como estos problemas se refieren a totalidades y uno nunca aprehende una totalidad, la evidencia de la experiencia no puede resolver la disputa. La tesis representa el punto de vista dogmático; pero la antítesis se convierte igualmente en dogmática cuando alega que las afirmaciones contrarias no son pertinentes. Así, las antinomias muestran a las claras, vívidamente, el divorcio entre el mundo noúmenal y el de las apariencias. Por eso son de gran valor para el examen crítico de la consciencia.

En la doctrina crítica, el espacio y el tiempo no son cosas en sí, sino formas de la sensibilidad; la sustancia en ellas es mera apariencia, no «algo» que exista independiente del Yo que percibe. Cada una de las antinomias falla al no distinguir entre las proposiciones sobre cosas-en-sí y las que se refieren únicamente a las apariencias. Dentro del marco conceptual del pensamiento crítico no es válido considerar a ningún término como si fuera el último en una serie, porque eso equivaldría a una extensión dentro del campo noúmenal. La totalidad de una serie espacial, temporal o causal es una Idea de la Razón, nunca un hecho para ser determinado empíricamente. Si esta totalidad de veras existe, nos será siempre imposible conocerla. Por eso, la totalidad de una serie no es un asunto sujeto a su estudio por la ciencia.

De las cuatro antinomias Kant llamó a las dos primeras «matemáticas» y a las restantes «dinámicas». Al así hacerlo, conservó la distinción que había introducido en su lista de las categorías. Las antinomias matemáticas están en lo correcto al negar sus opuestos dogmáticos; pero equivocadas en sus propias afirmaciones. Con las dinámicas, la situación es diferente; tanto la tesis como la antítesis son correctas, una vez se define el campo legítimo de su uso. De estos cuatro pares de proposiciones contradictorias sólo un par, el tercero, es de real importancia; los otros tres pudieron omitirse; Kant quizás los incluyó por su conocida tendencia a mantener «la arquitectonia» de su obra; a los cuatro grupos de las categorías debían corresponder cuatro antinomias. Pero la doctrina crítica no resulta afectada si se omiten. Realmente, la única antinomia que cuenta es la tercera; ésta es vital, ya que sirve de base a su teoría moral. En esta antinomia el conflicto es entre la ciencia que exige que todos los sucesos naturales estén sujetos a las leyes naturales, y la necesidad ética de sostener que las acciones morales no son determinadas por la causalidad, ya que de otro modo el concepto de la obligación moral no sería válido y razonable. Si el ser humano en su calidad de

agente moral está sujeto a la causalidad, entonces no tiene libertad para escoger; sus actos no son ni espontáneos ni responsables, sino inevitables. El hombre deja de ser un agente moral, capaz de elegir libremente entre el bien y el mal, y se reduce a la dimensión de un autómata mecánico. La filosofía crítica resuelve el conflicto al señalar que la causalidad es una ley que se aplica sólo a las apariencias. Como tal, el Yo empírico y todos los existentes de la naturaleza, en tanto son fenoménicos, caen bajo el imperio de la causalidad y de las leyes naturales. Pero detrás de las apariencias están las cosas-en-sí (noúmena). Jamás podremos conocer esas cosas-en-sí, pero como están más allá de la experiencia y del entendimiento, estamos libres para asumir que la causalidad y la ley natural no rigen en ese mundo noúmenal. En consecuencia, el Yo empírico está sujeto a la ley pero no así el Yo noúmenal. La libertad existe, y la posibilidad de actuar moralmente demuestra que el hombre, como ***noúmenon,*** posee libertad y libre albedrío. Si razonamos de este modo se salva el concepto de la libertad moral sin perjuicio para las necesidades de la ciencia, ya que la antítesis se refiere al mundo de las apariencias.

Primera Antinomia; Tesis: «El mundo tiene un comienzo en el tiempo, y también se halla limitado en el espacio.»

Antítesis: «El mundo no tuvo comienzo en el tiempo, ni tampoco tiene límite en el espacio; es infinito tanto en el tiempo como en el espacio.»

Prueba de que tuvo un comienzo en el tiempo: Si asumimos lo opuesto (es decir, que no tuvo comienzo), y definimos el infinito como aquello que nunca se puede completar por una síntesis sucesiva, resulta que las series del mundo jamás alcanzan su totalidad. Pero la serie de acontecimientos pasados se ha completado en cualquier momento dado. Esos acontecimientos no pueden, pues, ser parte de una serie infinita. «Si se asume que el mundo no tiene comienzo en el tiempo, hay una eternidad trascurrida hasta cualquier momento dado, y, por consiguiente, una serie infinita de estados sucesivos de cosas en el mundo. Ahora bien: lo infinito de una serie consiste precisamente en que esta serie no puede ser completada por una síntesis sucesiva. De lo cual se deduce que una serie infinita transcurrida en el mundo es imposible, y que la existencia del mundo requiere como condición necesaria su comienzo en el tiempo (B 454-5).» En esta prueba, «transcurrir» significa «completarse a sí misma». También, «tiempo», como forma de la sensibilidad, no es un existente; no puede, por tanto, tener un comienzo, la prueba, pues, no prueba nada.

Para probar que el mundo se halla limitado en el espacio, Kant otra vez nos pide imaginar lo opuesto: «En cuanto al segundo punto vamos otra vez a admitir lo contrario, que el mundo es un todo infinito dado de cosas coexistentes. Ahora bien: la magnitud de un *quantum* que no es dado a la intuición con límites determinados sólo se puede pensar mediante la síntesis de sus partes... En orden... de concebir como un todo al mundo... es preciso contemplar como completa la síntesis sucesiva de las partes de un mundo infinito... Esto, empero, es imposible. Un agregado infinito de cosas reales

no se puede considerar como un todo dado, ni en consecuencia, como un todo dado simultáneamente. El mundo no es, pues... infinito, sino encerrado dentro de ciertos límites (B 454-6).» Aquí el argumento consiste en señalar como imposible mentalmente la síntesis de partes infinitas. De lo cual se deduce que «un agregado infinito de cosas reales no se puede considerar como un todo dado», y por eso, el mundo no puede extenderse infinitamente en el espacio. De la imposibilidad subjetiva de aprehensión Kant deduce la imposibilidad objetiva de su existencia. En su prueba para la tesis «el mundo tiene un comienzo en el tiempo», Kant definió lo infinito como incluyendo esta imposibilidad subjetiva: «... definimos el infinito como aquello que nunca se puede completar por una síntesis sucesiva.» Ahora aduce contra la existencia de lo infinito lo que por su propia definición constituye la infinidad. Toda esta parte es confusa y da lugar a serias dudas. Por ejemplo, yerra al hablar de «un todo»; si el espacio es infinito, no puede tener límites, y en consecuencia la palabra «todo», con su significado usual, no se le debe aplicar.

Pasamos a considerar las pruebas para la antítesis de la primera antinomia: «El mundo no tiene ni comienzo en el tiempo ni límite en el espacio; en ambos respectos es infinito.» Si se asume lo opuesto, que el mundo tiene comienzo, éste debió estar precedido por un tiempo vacío en que no existía el mundo. Pero en un tiempo vacío el devenir no es posible, ya que ninguna parte de ese tiempo se puede distinguir de cualquiera otra de sus partes, y por eso no existe un fundamento que determine la existencia, en vez de la no-existencia, del mundo en el momento de su comienzo. Como no pudo tener comienzo, tiene entonces que ser infinito con respecto al tiempo. Este argumento es válido únicamente según lo que se entienda por «mundo». Si significamos «el mundo material», su no-existencia no necesariamente produce un tiempo vacío, ya que pueden concebirse otros existentes, y éstos podrían ser fundamentos para el origen del mundo. Pero si por «mundo» entendemos «todo lo que existe», entonces la no-existencia del mundo elimina sus posibles causas y da lugar a una situación imposible. Bajo ella sería imposible que operase la causalidad, una ley que la consciencia asume de validez universal. El argumento resulta falso por implicar un supuesto imposible.

Para probar que el mundo no tiene límites en el espacio, uno asume lo opuesto, que es finito y que existe en un espacio vacío e ilimitado. Tendríamos entonces relaciones entre las cosas en el espacio, y de las cosas con el espacio. Pero como el mundo es una totalidad, fuera de la cual no se encuentra ningún objeto de la intuición, la relación del mundo con el espacio vacío, y de las cosas con el espacio, supone una relación con un objeto que no existe. Tal relación equivale a nada. Por lo tanto, se puede afirmar lo opuesto: el mundo tiene que ser infinitamente extenso. Kant debió sentir, aun en su época, antes del desarrollo del moderno análisis lógico, cuán fútil era este juego de palabras, porque a renglón seguido añadió una nota que introduce argumentos críticos. Como su propósito al plantear el proble-

ma de las antinomias era demostrar las contradicciones inherentes en el dogmatismo, el apelar a ideas crítica no procedía.

Le hemos prestado tanta atención a la primera antinomia para mejor puntualizar sus inconsistencias. Las pruebas de Kant han sido consideradas inconclusas por Schopenhauer. Kemp Smith[1] dice: «... las antinomias existen como tales únicamente cuando se ven desde el punto de vista falso del racionalismo dogmático. Si Kant hubiera eliminado las pruebas racionalistas, el conflicto de las antinomias, en su estricta forma lógica, como un conflicto de contradicción directa, se hubiera en el acto evitado. La estructura general de esta división de la *Dialéctica* demandaba al tratamiento racionalista tanto de la tesis como de la antítesis. Kant creía que estas pruebas racionalistas no admiten dudas si se mantiene el punto de vista de la consciencia ordinaria o de la ontología de Leibnitz.»

Segunda Antinomia; Tesis: «Toda sustancia compuesta en el mundo se compone de partes simples, y no existe nada más que lo simple o lo que está compuesto de lo simple.»

Antítesis: «Ninguna cosa compuesta en el mundo está formada de partes simples, y en ningún lugar del mundo existe nada simple.»

La tesis declara una necesidad de la Razón: «... aunque nunca podamos aislar estas sustancias elementales sacándolas de su estado de composición, la razón debe concebirlas como los sujetos primarios de toda composición, y, por tanto, como seres simples, anteriores a esta composición (B 464).» «El espacio, empero, no está hecho de partes simples sino de espacios. Toda parte de un cuerpo compuesto debe, pues, ocupar un espacio.» De este argumento sobre la continuidad del espacio se deduce que la materia (lo compuesto) —que lo ocupa— debe también tener continuidad. La tesis, pues, se basa en la idealidad del espacio, mientras la antítesis se refiere a la realidad sensible. En sentido estricto, en este caso no existe ningún conflicto, ya que lo menos que se puede exigir de una antinomina es que la tesis y la antítesis tengan el mismo marco de referencia. En estos argumentos Kant refleja la influencia de su pensamiento pre-crítico, cuando aún concebía las antinomias como conflictos entre las demandas de la Razón y de la realidad empírica, y no como la contradicción entre proposiciones igualmente evidentes a la consciencia empírica. «La segunda proposición de la antítesis, la de que en ningún lugar del mundo existe nada simple, sólo significa que ninguna experiencia o percepción pueda establecer la existencia de lo absolutamente simple... y que lo absolutamente simple no es más que una simple idea...; la absoluta simplicidad... no puede deducirse de ninguna percepción (B 465-6).» La antítesis, claramente se refiere únicamente a lo empírico.

Tercera Antinomia; Tesis: «La causalidad, según las leyes de la naturaleza, no es la única causalidad de la cual se puedan derivar todas las aparien-

[1] Kemp Smith, *Commentary*, págs. 482-83.

cias del mundo. Para explicar estas apariencias es necesario, además, asumir que existe una causalidad libre.»

Antítesis: «No hay libertad; todo lo que ocurre en el mundo procede únicamente de acuerdo con las leyes de la naturaleza.»

Si se asume que la causalidad según las leyes de la naturaleza es la única que existe, todo presupone una causa previa, y nos envolvemos en un regreso infinito de causas. Nunca podría, pues, haber un comienzo, el cual tendría que ser causado por algo anterior. Ninguna serie causal se completaría jamás; bajo tales condiciones, la Primera Causa no sería concebible. «Si, entonces, todo ocurre únicamente según las leyes de la naturaleza, sólo habría un principio relativo y nunca un verdadero primer comienzo, y en consecuencia, no se completaría la serie de causas que surgen las unas de las otras. Pero la ley de la naturaleza consiste precisamente en que nada tiene lugar sin una causa *suficiente* determinada *a priori*. La proposición: toda causalidad no es posible más que siguiendo a las leyes de la naturaleza, cuando se aplica en su generalidad ilimitada, se contradice a sí misma; y por eso no puede ser considerada como la única clase de causalidad (B 473-4).» El argumento señala que según el fundamento de razón suficiente debe de haber un comienzo, y que bajo la causalidad natural esto no es posible; la causalidad natural, tomada en su «generalidad ilimitada», se contradice, falla por no dar una explicación lógica del necesario comienzo. Kant consideró esto como motivo suficiente para postular otra especie de causalidad. Este argumento ha estado abierto a serias imputaciones. Exhibe un conflicto entre las Ideas de la Razón y las demandas de la experiencia. El conflicto desaparece tan pronto uno abandona el dogmatismo racionalista. Dentro de la doctrina crítica, un conflicto de esta naturaleza es imposible, puesto que las ideas de la razón y de las totalidades surgen en una esfera (la noúmenal) donde no opera la causalidad ordinaria, que es una categoría del entendimiento. La distinción es válida, y en la antítesis el mismo Kant afirma: «... no se puede decir que las leyes de la libertad, en sustitución de las leyes de la naturaleza, sean las que se exhiben en el funcionamiento de la naturaleza... La naturaleza y la libertad trascendental se diferencian entre sí tanto como el acatamiento de las leyes se distingue de la desobediencia (B 475).»

En esta antinomia, que es la que realmente importa, Kant afronta el antiguo problema del libre albedrío. Siempre fue, aún en épocas de la patrística, difícil armonizar la omnipotencia divina con los males del mundo y con la responsabilidad moral del hombre. Durante los siglos XVII y XVIII, ante el triunfo de la nueva física, el problema cobró nuevas formas. Se concebía el universo como un enorme engranaje, bajo el imperio de las leyes fijas de la naturaleza. Si todo suceso está condicionado por lo que ha sucedido anteriormente, el hombre no es libre para elegir y actuar independientemente. Sin la libertad para escoger no puede existir la responsabilidad moral; todas las doctrinas éticas se convierten en fantasías de la imaginación. Si el ser humano no puede elegir, entonces no es responsable de sus actos. Como la teoría de que el mundo obedece a una causalidad mecánica ha sido

tan útil para el desarrollo de la ciencia, Kant se enfrentó con un dilema muy azaroso. Debía salvar la libertad y mantener la causalidad natural en la física, la química, y las otras ciencias exactas que versan sobre el universo físico. Tenía que preservar la libertad psicológica sin perjudicar la causalidad en cuestiones científicas. Ya los griegos en los remotos orígenes de su pensamiento se habían formulado algunos problemas similares y tuvieron que distinguir entre distintas clases de causas[2]. La Tercera Antinomia es la contribución que Kant hace a este difícil asunto.

En tiempos más recientes, la uniformidad de la naturaleza se ha descrito a base de promedios estadísticos, más que por medio de leyes exactas. Esto en nada afecta el problema kantiano. Un promedio estadístico denota una uniformidad compulsoria; muestra que los factores envueltos son múltiples y muy complicados, de modo que el hombre los aproxima por medios impuros; pero detrás de esos cálculos existe una inevitabilidad que no permite ninguna libertad en los acontecimientos. La libertad en el seno de la naturaleza equivaldría a lo milagroso. La ciencia se basa en la suposición de que no ocurren milagros, y en la posibilidad de repetir sus experiencias porque éstas obedecen a leyes fijas. Cualquier excepción a los resultados que se predicen debe de ser investigada, porque, o el experimento estuvo mal hecho, o nuestras «impuras» leyes han de ser revisadas en vista de la nueva experiencia. La ciencia repite sus observaciones, sus experimentos, porque confía en la inmutabilidad de los procesos naturales, es decir, supone que están sujetos a leyes fijas. El problema del libre albedrío es todavía de palpitante actualidad, a pesar de las nuevas ideas estadísticas, y por eso, el pensamiento kantiano mantiene su importancia.

Cuarta Antinomia; Tesis: «Pertenece al mundo, como parte o causa, un ser que es absolutamente necesario.»

Antítesis: «Un ser absolutamente necesario no existe en el mundo; ni existe fuera del mundo, como su causa.»

Esta antinomia repite el problema considerado en la anterior. Schopenhauer alegaba que se trata de una mera tautología. Kant insiste en que cada existente debe tener un fundamento que lo preceda y justifique. En la antinomia anterior, este argumento lo condujo a afirmar, y a negar alternativamente, la existencia de la Primera Causa: el Ser necesario, el *ens realissimus* de San Anselmo. En ambos casos el problema es idéntico: ¿Es posible que lo condicionado surja de lo no-condicionado? En este análisis, lo no-condicionado en el primer caso es «la libertad»; y en el presente caso, «Dios». El por qué Kant se sintió obligado a repetir el mismo problema, como si fuese una situación distinta, es algo que clama por una explicación razonable. Algunos han creído que su viejo amor por «la arquitectónica» lo forzó a buscar una cuarta antinomia, cuando sólo existían tres, para poder mostrar una por cada grupo principal de las categorías.

En la cuarta antinomia el argumento se reduce a discutir si una causa in-

[2] Arrillaga Torrens, pág. 395.

causada puede hallarse en el mundo o fuera de él. Si esto fuera posible, tendríamos series incausadas o sin comienzo. «Es preciso que exista algo absolutamente necesario, para que un cambio pueda ocurrir como su consecuencia. Pero lo necesario pertenece al mundo sensible. Como el comienzo de una sucesión no puede ser determinado más que por lo que lo precede en el tiempo, la condición suprema del comienzo de una serie deberá existir en el tiempo cuando esa serie aún no existía... La causalidad de la causa necesaria de los cambios... pertenece, pues, al tiempo, y por consiguiente a las apariencias... Hay, pues, en el mundo mismo, algo absolutamente necesario (B 480-2).» Si los seres estuvieran fuera del mundo, también tendrían que ser precedidos por el tiempo, y por tanto, el tiempo sería anterior al mundo, lo cual es absurdo. La discusión de Kant en torno a la tesis y la antítesis ilustra nuevamente su contención de que ambas se puedan afirmar, y también, que ambas se pueden negar. De ahí los conflictos en que se veían envueltas las viejas metafísicas. Sólo la filosofía crítica puede resolver estos conflictos. Por eso las antinomias, pensaba Kant, son tan valiosas para ilustrar las ventajas de la nueva doctrina.

Sección 3: *Del interés de la razón en estos conflictos*

Esta sección, sumamente importante, es clara y rotunda. Con la mayor claridad Kant demuestra que el conflicto entre las proposiciones contradictorias depende de intereses distintos y conflictivos. Las tesis dependen de necesidades morales y religiosas, mientras las antítesis representan el interés de la ciencia. «Ahora tenemos ante nosotros todo el juego dialéctico de las ideas cosmológicas...; un objeto correspondiente a ellas jamás puede darse en ninguna experiencia posible...; aun mentalmente la razón no puede armonizarlas con las leyes generales de la naturaleza. Y en cambio, no son arbitrariamente concebidas. La razón... necesariamente llega a ellas. Estas afirmaciones pseudo-racionales son tentativas para resolver cuatro problemas naturales e inevitables de la razón...; la filosofía, partiendo del campo de la experiencia y elevándose rápidamente hasta estas ideas sublimes, muestra tal dignidad y valor... puesto que promete darnos una base firme para nuestras más altas esperanzas...

... Ahora bien, decidir si el mundo tiene un comienzo (en el tiempo) y un límite a su extensión; preguntar si existe en alguna parte, y quizá en mi Yo pensante, una unidad indestructible e indivisible, o si como otros seres, también para mí la mano de la naturaleza traza un destino inexorable; aspirar a saber, finalmente, si existe una causa suprema del mundo... estas son preguntas por cuya solución el matemático sacrificaría gustoso toda su ciencia (B 490—2)». Las afirmaciones de las tesis son, pues, de importancia y se refieren a las mayores necesidades espirituales de la humanidad.

La existencia de obvias contradicciones (las antinomias) muestra a la razón «dividida contra sí misma». La razón debe examinar estos conflictos pa-

ra ver si «surgen de una simple equivocación (B 492)». Primero es necesario examinar los motivos por que los diferentes partidos han elegido mantener sus respectivas posiciones. «Se observa en las afirmaciones de las antinomias una uniformidad en el modo de pensar y una completa unidad de máximas, es decir, un principio de *empirismo* puro... Las afirmaciones de la tesis, por el contrario, además del modo de explicación empírica empleado con las series de las apariencias, presuponen como fundamento otros principios intelectuales...; como su característica esencial es suponer que existe un comienzo inteligible, yo llamaré a esta máxima el *dogmatismo* de la razón pura (B 494).» «Al determinar las ideas cosmológicas encontramos en favor del *dogmatismo*, es decir, de la tesis: en primer lugar, un cierto *interés práctico...;* éstas (ideas) son como piedras angulares de la moral y de la religión. Las antítesis nos privan de estas bases, o por lo menos así lo parece. En segundo término, la razón tiene un *interés especulativo* en favor de las tesis... puesto que ahí comenzamos en lo no-condicionado. Esto no es igual con las antítesis, que por esta razón están en muy seria desventaja. Cuando se inquiere sobre las condiciones de su síntesis no pueden responder sin iniciar nuevamente la misma discusión... sin encontrar jamás sostén y respaldo incondicionado en ninguna cosa existente por sí misma que pueda ser considerada como un ser primario (B 494-95).»

«En la determinación de las ideas cosmológicas, encontramos de parte del *empirismo*, esto es, de la antítesis: en primer lugar, que no existe ningún interés práctico...; por el contrario, el simple *empirismo* parece privar a la moral y a la religión de todo poder e influencia... (si las antítesis están en lo correcto) las ideas *morales* y los principios pierden toda su validez... Pero en segundo lugar, en compensación, el empirismo le concede ventajas muy atractivas al interés especulativo de la razón... De acuerdo con el principio empírico el entendimiento se halla siempre sobre su propio terreno, es decir, en el campo de la experiencia verdaderamente posible, investigando sus leyes, y por medio de ellas extendiendo y ensanchando sus conocimientos (B 496-97).» Bajo el empirismo «conocemos sólo a la naturaleza, ya que sólo ella puede suministrarnos los objetos e instrumentos en sus leyes (B 498)». Esto conduce al crecimiento fecundo de la ciencia, y de ahí, al control de la naturaleza por el hombre.

Las tesis y las antítesis son legítimas cuando se limitan a ciertas áreas del interés humano. Si un empírico, «al proponer la antítesis» sólo tuviese como propósito «rebatir la temeridad e insolencia del dogmatismo», que presume «conocer» cosas no dadas en la experiencia, «su principio sería entonces una máxima, para urgir moderación en nuestras pretensiones», y esto es encomiable. «Si tal fuese nuestro proceder, no nos veríamos privados de usar las proposiciones *intelectuales* y las *creencias* necesarias en beneficio de nuestros intereses prácticos; la única diferencia sería que no les estaría permitido asumir el título y la dignidad de una ciencia... (B 499).» El conocimiento únicamente puede originarse en la experiencia. «Pero si el empirismo, como con frecuencia sucede, se torna dogmático en sus ideas, y le niega validez a

todo lo que esté fuera de su conocimiento intuitivo, cae entonces en la misma falta de modestia, que es aquí tanto más censurable por el daño que le hace a los intereses prácticos de la razón. El contraste entre las enseñanzas de Epicuro y las de Platón es de esta naturaleza (B 499).»

Kant concluye la sección explicando que las opiniones de Epicuro y del empirismo puro no satisfacen al pueblo, que por varios motivos parece preferir las creencias opuestas. «De este modo el interés arquitectónico de la razón... demanda, no una unidad racional empírica sino una unidad racional *a priori*... y constituye una recomendación natural en favor de las afirmaciones de la tesis (B 503).»

Sección 4: *La necesidad absoluta de una solución para los problemas trascendentales de la razón pura*

«...hay ciencias cuya propia naturaleza requiere que toda cuestión que surja en sus dominios sea inmediatamente contestada en términos de lo ya conocido, puesto que la contestación debe brotar de las mismas fuentes de que procede la pregunta». Una ciencia de esta clase es la ética. «Debemos saber, en cada caso, de acuerdo con una regla, lo que es *justo* y lo que es *injusto,* porque esa es nuestra obligación, y no podemos tener obligación de lo que no podemos saber (B 505).» Tal no es el caso en las ciencias físicas, donde aunque mucho queda por explicar, esto no perjudica al conocimiento positivo que la ciencia posee. Kant mantiene que la filosofía trascendental «es única en el campo especulativo, en que ninguna cuestión referente a un objeto dado a la razón pura es insoluble para la propia razón humana, y ninguna excusa por ignorancia inevitable... puede librarnos de la obligación de contestarla, porque, como en el caso del bien y del mal, el objeto no está fuera del concepto». «Puesto que la idea no es más que una simple creación de la razón, la razón no puede rehusar su responsabilidad y achacársela a un objeto desconocido (B 507).» Por lo tanto, la idea debe ser interpretada subjetivamente, por no estar presente en ninguna de las apariencias que percibimos.

Sección 5: *Representación escéptica de las cuestiones cosmológicas por las cuatro ideas trascendentales*

Luego de mantener que la razón pura es apta para resolver cualquier pregunta referente a sus objetos, Kant sostendrá que éstas no son ideas inútiles o caprichosas, a pesar de que no se pueden probar mediante la experiencia; por el contrario, por ellas se descubre el aspecto fenoménico de todas las apariencias.

El método escéptico nos permite, con poco esfuerzo, refutar la estéril doctrina dogmática, mostrando que la explicación que ella ofrece de

muchos problemas no es en manera alguna expresión de un conocimiento verdadero, y que, en cambio, conduce a serias contradicciones. «En efecto, admitamos: *Primero* que *el mundo no tiene comienzo:* es entonces *demasiado grande* para nuestro concepto, que, consistiendo aquí en una regresión sucesiva, jamás puede alcanzar toda la eternidad que ha transcurrido. O supongamos que *el mundo tiene un comienzo,* entonces será *demasiado pequeño* para el concepto del entendimiento en la necesaria regresión empírica. Porque como el comienzo siempre supone un tiempo que le precede, no es incondicionado; y la ley del uso empírico del entendimiento nos obliga a buscar una condición más elevada; el mundo (limitado en el tiempo) es por eso obviamente *muy pequeño* para esta ley (B 515).» Igual análisis puede hacerse de las restantes ideas cosmológicas. Estas son demasiado grandes para cualquier posible regresión empírica, y demasiado pequeñas para cualquier concepto del entendimiento. «...en todo estos casos la idea cósmica es o muy grande o muy pequeña para la regresión empírica, y por consiguiente, para todo concepto posible del entendimiento... la falta está en la idea, en ser o muy grande o muy pequeña para aquello a que va dirigida, esto es, para una experiencia posible (B 517)». «...todas las afirmaciones pseudoracionales conflictivas pueden quizá tener por fundamento un concepto vacío y meramente ficticio sobre la manera como el objeto de estas ideas nos es dado; y esta sospecha puede señalarnos el camino correcto para descubrir la ilusión que nos ha largo tiempo extraviado (B 518).»

Sección 6: *Del idealismo trascendental como clave de la solución dialéctica cosmológica*

En estas secciones vemos a Kant paulatinamente elaborando su solución. Primero presentó las antinomias, luego explicó el interés de la razón en estos conflictos y la necesidad de resolverlos; ahora les aplica el aparato epistemológico desarrollado en la *Analítica Trascendental*, para así mostrar la superioridad de la filosofía crítica.

La doctrina de la *Analítica* enseña que las intuiciones en el espacio o el tiempo son simples apariencias *(phenomena)* «que aunque nosotros las representamos como seres extendidos o como series de cambios, no tienen ninguna existencia independientes de nuestro pensamiento. A esta doctrina yo la llamo *idealismo trascendental* (B 519)». «Los objetos de la experiencia, pues, *nunca* son dados *en sí mismos,* sino solamente en la experiencia, y no poseen ninguna existencia fuera de ella... todo lo que está enlazado con una percepción según las leyes del progreso empírico es real... aunque no sea, por ese motivo, real en sí mismo; esto es, real... fuera del curso de esa experiencia (B 521).» «La causa no-sensible de estas representaciones nos es completamente desconocida, y no podemos intuirla como un objeto... Podemos, sin embargo, llamar a la causa puramente inteligible de las apariencias en general el objeto trascendental, pero simplemente a fin de tener al-

go que corresponda a la sensibilidad considerada como una receptividad (B 522).» Todas las cosas «no son algo para mí, y por consiguiente no son objetos, mientras no están contenidas en las series de la regresión empírica. Solamente en otra clase de relación, cuando estas apariencias fuesen usadas para constituir la idea cosmológica de un todo absoluto... es cuando la distinción en el modo como se admite la realidad de estos objetos del sentido cobra importancia, para prevenir el error deceptivo que resulta si usamos equivocadamente los conceptos empíricos (B 525)».

Según se desprende de esta cita, Kant al escribir esta parte de su gran obra estaba aún bajo la influencia de sus antiguas ideas subjetivistas. La apariencia, como simple representación que es, no puede existir fuera de la mente. Las apariencias pasadas sólo cobran significado en la serie regresiva de las percepciones posibles, pero no tienen ninguna posible existencia independiente. Esta posición lo acerca mucho a Berkeley. Es una actitud, como ya se ha explicado, muy distinta de su posición fenoménica final, donde los fenómenos *(phenomena)*, aunque son cosas-en-sí, poseen una existencia independiente. Sin embargo, esta distinción no es importante a los fines de entender esta sección. Tanto si se asume el punto de vista subjetivo o el fenomenalista, la contención kantiana es igualmente válida: las antinomias surgen cuando se ignora la distinción entre los objetos trascendentales y las apariencias.

Sección 7: *La solución crítica del conflicto cosmológico de la razón consigo misma*

«Toda la antinomia de la razón pura descansa en el siguiente argumento dialéctico: Cuando se da lo condicionado, la serie entera de todas sus condiciones es igualmente dada, y los objetos sensibles se dan también como condicionados; por tanto, etc. (B 526).» «si, empero, con lo que estamos bregando es con las apariencias, yo no puedo decir con el mismo sentido que si se da lo condicionado, todas sus condiciones (como apariencias) son también dadas, y en consecuencia, yo no puedo en manera alguna inferir la totalidad absoluta de la serie de sus condiciones. Lo que podemos decir es que se nos ha impuesto, como faena por realizar... la *regresión* hacia sus condiciones, esto es, una síntesis empírica continua... (B 527).»

«Estas consideraciones hacen claro que la premisa mayor de una inferencia cosmológica toma lo condicionado en el sentido trascendental de una categoría pura, mientras la premisa menor lo toma en el sentido empírico de un concepto del entendimiento, aplicado a simples apariencias. El argumento incurre, pues, en la falacia dialéctica que se llama *sophisma figuras dictionis* (B 528).» Esta falacia no es un artificio; más bien representa una ilusión natural. En la antinomia cosmológica ninguna de sus afirmaciones conflictivas está sujeta a verificarse. Se podría en tal caso presumir que una de las dos sea correcta, pero no poseemos manera de decidir en favor de

una u otra. «...el mero hecho de que se puedan refutar mutuamente, tan admirablemente, evidencia que están peleando por nada, y que una cierta ilusión trascendental las engaña con una supuesta realidad que no existe (B 529)». «Si consideramos las dos proposiciones, que el mundo es infinito en magnitud y que es finito en magnitud, como opuestas contradictoriamente, estamos asumiendo que el mundo, la serie entera de las apariencias, es una cosa-en-sí que subsiste aún si yo suspendo la regresión infinita o finita en las series de las apariencias. Si, en cambio, rechazo este supuesto, o mejor dicho, esta ilusión trascendental, y niego que el mundo sea una cosa-en-sí, la oposición contradictoria de las dos afirmaciones se convierte en una simple oposición dialéctica. Como el mundo no existe en sí mismo, independiente de la serie regresiva de mis representaciones, no existe *en-sí-mismo* ni como un todo *infinito* ni como un todo *finito* (B 533).» Las series son «series de *representaciones* subordinadas, ellas existen sólo en la regresión dinámica, y anterior a esta regresión no pueden existir por sí mismas como una serie auto-subsistente de cosas (B 534)».

Un análisis parecido se puede hacer de las otras ideas cosmológicas. La antinomia es un «conflicto causado por la ilusión que se produce cuando le aplicamos a las apariencias, que únicamente existen en nuestras representaciones..., la idea de la totalidad absoluta, valedera solamente como una condición de las cosas-en-sí... Estos conflictos ofrecen prueba indirecta de la idealidad trascendental de las apariencias... La prueba consistiría en este dilema: Si el mundo es un todo existente en sí mismo, o es infinito o finito. Pero ambas alternativas son falsas... En consecuencia, es también falso que el mundo... sea un todo que exista por sí mismo. De lo cual se infiere que las apariencias en general no son nada fuera de nuestras representaciones, y esto es precisamente lo que queremos decir al hablar de su idealidad trascendental (B 535).» El problema de las antinomias, según Kant, favorece su teoría epistemológica.

Sección 8: *El principio regulador de la razón pura aplicado a las ideas cosmológicas*

Como nunca se puede alcanzar lo no-condicionado, esto es, las ideas cosmológicas, ¿para qué, entonces, sirven? La idea cosmológica únicamente señala una faena, es a manera de un reto, que nos «pide la regresión en la serie de las condiciones» de acuerdo «con la totalidad prescrita por la idea». «El principio de la razón no es, pues, más que una *regla* que prescribe la regresión en la serie de condiciones de las apariencias dadas, y a la cual no le es jamás permitido detenerse en lo absolutamente incondicionado (B 537).» «Es, pues, un principio de la razón que sirve como una regla, postulando lo que debemos hacer en la regresión, pero *sin anticipar* lo que está presente en el *objeto tal cual él es en sí mismo, anterior a toda regresión.* Yo lo llamo un principio *regulador* de la razón... (B 537).»

Sección 9: *Del uso empírico del principio* regulador *de la razón, en relación con todas las ideas cosmológicas*

«Lo que nos resta, por tanto, es solamente la validez del principio de la razón como una regla para la *continuidad* y magnitud de una experiencia posible, puesto que ya hemos probado suficientemente que no posee valor como principio constitutivo de las apariencias (vistas como cosas) en sí mismas. Si podemos mantener estas conclusiones firmemente en nuestra mente, el conflicto de la razón consigo misma habrá terminado (B 544).» De lo cual se concluye que estos mecanismos de la razón no son eficaces para proveer información empírica; sirven para obligar al entendimiento a progresar ascendentemente, luchando por alcanzar miembros más altos en la serie de las apariencias. La razón le impone al entendimiento la tarea de buscar unidad en la experiencia, y la de nunca satisfacerse con sus propios logros. En este sentido, el principio de la razón es útil para la investigación científica como un principio «regulativo»; pero jamás debemos creer que la experiencia pueda alcanzar lo no-condicionado.

I. *Solución a la idea cosmológica de la totalidad de las apariencias reunidas en el universo*

En la regresión empírica no podemos tener «experiencia» de «un límite absoluto», ya que «tal experiencia tendría que tener una limitación de las apariencias (impuesta) por la nada o por el vacío», y es imposible «encontrar esta limitación en una percepción», en el sentido, desde luego, de la percepción de «la nada». Por eso, nunca podemos percibir intuitivamente el final de una serie, ya que «por más lejos que lleguemos en la serie ascendente, siempre todavía debemos buscar un miembro más alto de esa serie... (B 546)». «...tenemos el universo sólo como un concepto, nunca como un todo en la intuición... de esta regresión empírica lo más que podemos saber jamás es que por cada miembro alcanzado... tenemos siempre que avanzar empíricamente a otro miembro más remoto y más alto... (B 547)».

«La primera contestación al problema cosmológico concerniente a la magnitud del mundo es, pues, esta contestación negativa: el mundo no ha tenido principio en el tiempo ni límite extremo en el espacio. Porque si se supone lo opuesto, el mundo estaría limitado en un caso por el tiempo vacío, en el otro por el espacio vacío...; tendríamos que admitir como posible una percepción de la limitación formada por un tiempo o un espacio absolutamente vacío. Pero tal experiencia, de algo completamente vacío de contenido, es imposible (B 549).» Así, el principio regulador se basa en la imposibilidad de captar un límite absoluto mediante la experiencia. Lo único que podemos, y debemos, hacer es buscar siempre otro miembro superior de la serie, pero sin jamás poder completarla en su totalidad.

II. *Solución de la idea cosmológica de la totalidad de la división de un todo dado en la intuición*

La división de un todo intuido nos lleva, en regresión, a agregados más pequeños, que todavía son divisibles. «La totalidad absoluta de esta serie sólo sería dada si la regresión pudiera llegar a las partes *simples*.»

Kant clasificó las ideas cosmológicas I y II como *matemático-trascendentales,* mientras que a las dos restantes las llamó *dinámicas*. Esta distinción tiene su origen en la lista de las categorías. Según él, las ideas matemáticas «contienen una síntesis únicamente de lo *homogéneo*», donde por homogéneo se entienden cantidad y cualidad; las ideas dinámicas contienen una síntesis de lo *heterogéneo*: «...en el enlace matemático de las series de las apariencias sólo es posible admitir una condición *sensible,* a saber, una condición que sea ella misma una parte de la serie; mientras que la serie dinámica de las condiciones sensibles permite una condición heterogénea, que no es parte de la serie, sino que es *puramente inteligible*... (B 559)».

«...en tanto que las ideas dinámicas permitan una condición de las apariencias fuera de su serie, esto es, una condición que no es en sí misma una apariencia, llegamos a una conclusión completamente distinta de cualquiera que fuera posible en el caso de las antinomias matemáticas (B 559)». A Kant le pareció muy importante esta distinción: mantenía que las ideas matemático-trascendentales presentan en ambos lados (tesis y antítesis) ideas falsas, mientras que en las antinomias dinámicas «una suposición compatible con las pretensiones de la razón puede tal vez encontrarse... (B 558)».

Desde este punto de vista, la distinción establecida en la lista de las categorías resulta útil en el campo de la *Dialéctica Trascendental.* Esta persistencia de Kant en mantener el hilo de sus distinciones en partes apartadas de su magna obra, muestra cuán errados están los que creen que, apurado por publicar, el filósofo unió fragmentos escritos en épocas distintas, en algunos de los cuales aún sostenía una orientación distinta a su pensamiento final. Más bien, es forzoso aceptar que al escribir la *Crítica de la Razón Pura,* Kant tenía una clara orientación en su propia mente, aunque por la premura del tiempo no pudo corregir bastante su manuscrito, y de ahí las contradicciones y nebulosidades en que a veces incurre.

III. *Solución de la idea cosmológica que hace derivar de sus causas la totalidad de los acontecimientos cósmicos*

La tercera antinomia es una de las dinámicas, y por lo tanto presenta una condición heterogénea que no forma parte de la serie dada en la sensación. En este caso, tanto la tesis como la antítesis pueden estar en lo correc-

to, permitiendo, en el lenguaje kantiano, «una presuposición compatible con las pretensiones de la razón».

Como las apariencias son únicamente representaciones, sus fundamentos no pueden ser apariencias, sino que pertenecen al campo noúmenal, donde no se aplica la categoría de la causalidad. Las categorías del entendimiento meramente sirven para limitar sus efectos. De este modo, el idealismo trascendental le permite a Kant explicar una acción a la vez como libre, y como no-libre. Es libre en tanto se refiere a su fundamento; no es libre en relación a sus efectos. De este modo la libertad se convierte en una idea trascendental, no sujeta a las limitaciones de la experiencia. En la tercera antinomia tanto la tesis como la antítesis son ciertas; la tesis se refiere a una idea de la razón, la antítesis a las condiciones de la experiencia. La implicación kantiana es que la veracidad de cada una depende de un contexto de relaciones distintas.

Sólo se pueden concebir dos especies de causalidad en relación con lo que ocurre o existe: la causalidad natural (mecánica) o la causalidad libre (la del libre albedrío). «...la causalidad es según la *naturaleza* o surge de la *libertad*... Como la causalidad de las apariencias descansa sobre las condiciones del tiempo... ella tiene necesidad a su vez de una causa. Por libertad, al contrario, en su sentido cosmológico, yo entiendo la facultad de comenzar un estado *espontâneamente*... la libertad, de este modo, es una idea puramente trascendental... (B 561)».

Si las apariencias fueren cosa-en-sí, la libertad y la causalidad serían ideas contradictorias; pero como el fundamento noúmenal es diferente al mundo de las apariencias, ambos no tienen por qué estar en conflicto. «...si las apariencias son cosas-en-sí, la libertad no se puede defender... Si... no se ven como cosas-en-sí, sino como simples representaciones, enlazadas según las leyes empíricas, es preciso entonces que tengan causas que no sean apariencias... Aunque sus efectos se manifiestan en la serie de las condiciones empíricas, la causa inteligible, así como su causalidad, está fuera de la serie. De este modo el efecto se puede considerar como libre en relación con su causa inteligible, y al mismo tiempo, en relación con las apariencias, como una consecuencia de ellas según la necesidad de la naturaleza (B 564-65)».

Nada en la naturaleza puede actuar libremente. Todo está condicionado por una causa que lo precede. El ser humano es un agente empírico y, como tal, está sometido a la causalidad natural. «...Que todo lo que acontece debe tener una causa es una ley universal, que condiciona la posibilidad misma de toda la experiencia... Pero como de este modo no se puede lograr la totalidad absoluta de las condiciones determinantes de la relación causal, la razón se crea para sí misma la idea de una espontaneidad que puede comenzar a actuar por sí sola sin requerir... una causa anterior... (B 561).»

«Que todos los acontecimientos del mundo sensible están enlazados completamente de acuerdo con leyes inmutables de la naturaleza es un principio establecido en la *Analítica Trascendental* que no permite excepciones. El problema, pues, es saber si esta ley inviolable excluye por

completo la libertad, o si un efecto ya determinado según la naturaleza puede a la vez estar fundado en la libertad (B 564).»

Kant sugiere que la causalidad empírica es a la vez el resultado de una causa inteligible (B 568). «Las acciones de las causas naturales en la sucesión del tiempo son pues, ellas mismas, efectos que suponen igualmente sus causas en la serie temporal. Un acto originario, que pueda en sí mismo causar algo que no existía antes, no se puede esperar en el enlace causal de las apariencias (B 572).» La causalidad empírica puede resultar de una causalidad que no es empírica, sino inteligible. «...entre las causas naturales algunas de ellas poseen una facultad que es sólo inteligible, puesto que lo que determina a la acción no depende de las condiciones empíricas, sino solamente de los principios del entendimiento (B 573)». Mas esto no debe introducir un elemento extraño en la experiencia ordinaria, ni uno místico en las labores científicas. «Este principio inteligible no debe considerarse en investigaciones empíricas; se refiere únicamente al pensamiento en el entendimiento puro; y aunque los efectos de este pensamiento y de esta acción del entendimiento puro se encuentran en las apariencias, no obstante estas apariencias deben ser objeto de una explicación causal completamente en términos de otras apariencias, de acuerdo con leyes naturales (B 574).»

El ser humano es único en ser capaz de sentir el imperativo del deber. Esta compulsión moral es realidad en su vivir. Expresa una forma de necesidad que no se encuentra en ninguna otra parte de la naturaleza. La acción moral trasciende a la naturaleza para encontrar su fundamento en un ideal de la razón. «Que nuestra razón tiene una causalidad, o por lo menos, nos representamos en ella una causalidad, es evidente por los *imperativos* que le imponemos, como reglas de conducta práctica, a las facultades activas. El sentido del *deber* expresa una clase de necesidad y de enlace con principios que no se encuentran en el resto de la naturaleza (B 575)». «Este *deber* expresa una posible acción cuyo fundamento no es otro más que un simple concepto; mientras el fundamento, en el caso de una acción natural, es siempre una apariencia... (B 576).» «La razón aquí no sigue el orden de las cosas tal como se presentan en las apariencias, sino que se impone a sí misma con perfecta espontaneidad un orden propio de acuerdo con la ideas... según el cual declara la necesidad de sus acciones, aunque nunca hayan ocurrido, y quizá nunca sucedan (B 576).» Así, lo empírico puede originarse en lo empíricamente incondicionado (B 580). Kant concluye esta parte del texto señalando que su intención no es mostrar la realidad, sino la posibilidad de la libertad... «...no hemos intentado establecer la *realidad* de la libertad como una de las facultades que contienen la causa de las apariencias de nuestro mundo sensible... No hemos ni siquiera intentado probar la *posibilidad* de la libertad... Lo único que podemos probar... es... que la causalidad mediante la libertad, por lo menos, *no es incompatible* con la naturaleza (B 586)».

Resulta lógico que termine con esta gran reserva su alegato. En verdad, ninguno de sus argumentos prueba que exista una causalidad distinta a la

natural. Mediante su dinámica bifurcación entre lo natural (lo temporal) y lo espiritual (lo eterno), hizo que toda solución esté abierta a dudas, porque nos pide ir más allıa de la experiencia, lo cual no constituye una posibilidad real. Si se concede que el fundamento intemporal puede iniciar efectos que operen en los niveles naturales de la experiencia, surge el problema de la regularidad en el curso de la naturaleza. ¿Por qué esta causa no puede afectar la secuencia de los acontecimientos físicos? Si el argumento se lleva a sus conclusiones lógicas, terminamos con la primera causa de Aristóteles: una causa que inicia el devenir en la naturaleza pero que es incapaz de volver a intervenir. Tal causa, o tales causas, no pueden en manera alguna explicar la libertad moral y el sentido de responsabilidad, donde el ser humano está constantemente iniciando decisiones y acciones. Kant, por lo tanto, no justifica satisfactoriamente el sentido del deber.

IV. *Solución de la idea cosmológica de la totalidad de dependencia de las apariencias en cuanto a su existencia en general*

En esta antinomia Kant se lanza a lo que llamó «nuestra búsqueda del Ser necesario». «Aquí nos preocupa, no la causalidad incondicionada, sino la existencia incondicionada de la sustancia en sí (B 587).» «...si las apariencias fueran cosas-en-sí, y si... la condición y lo condicionado siempre perteneciesen a una sola y misma serie de intuiciones, no podría jamás existir un Ser necesario... (B 588)». «Nos queda, pues, un medio de escapar de esta aparente antinomia. Todas las cosas en el mundo sensible puede que sean contingentes y como tales tener solamente una existencia empíricamente condicionada, mientras que puede haber también para la serie en su totalidad una condición no empírica; es decir, un Ser necesario y no condicionado...; el Ser necesario debe concebirse enteramente fuera de la serie del mundo sensible (como un *ens extramundanum),* y como puramente inteligible (B 589).»

El *principio regulador de la razón...* es, pues, éste: que todo en el mundo sensible tiene una existencia empírica condicionada... Al mismo tiempo este principio no nos impide en manera alguna reconocer que la totalidad de la serie puede descansar en un Ser inteligente que esté libre de condiciones empíricas y que en sí contenga el fundamento de la posibilidad de todas las apariencias (B 590). «...nosotros limitamos la ley del uso puramente empírico del entendimiento, para que no presuma decidir sobre la posibilidad de las cosas en general y que por esta actitud mire como *imposible* lo inteligible, meramente porque esto último no sea de ninguna utilidad en la explicación de las apariencias...; la completa contingencia de todas las cosas naturales, y de todas sus condiciones empíricas es consistente con la suposición de una condición necesaria, aunque puramente inteligible (B 591).» En la nota final que Kant escribe sobre la antinomia de la razón,

añade: «La existencia de las apariencias, que nunca está fundada en sí misma, sino que es siempre condicionada, nos exige buscar algo distinto a todas las apariencias, y, por consiguiente, un objeto inteligible en que pueda cesar esta contingencia (B 595).»

Ciertos críticos señalan que la tercera antinomia discute la posibilidad de una *causa incausada* como principio de las series, mientras que la cuarta antinomia postula un *Ser necesario* como principio de la cadena causal; en el análisis final, ambas antinomias son idénticas.

En conclusión, podríamos sugerir que una antinomia no está compuesta, como Kant dice, de dos proposiciones posibles según los argumentos dogmáticos y, en cambio, mutuamente contradictorias. Una antinomia es, más bien, un conflicto entre la razón que busca la finalidad absoluta y la percepción sensible que se rige a base de datos empíricos. Las ideas que intervienen en estos conflictos son posibilidades, no realidades; constituyen ideales de armonía que sirven como modelos para organizar nuestros conceptos; sus fines son regulativos y limitativos. A esos fines es que Kant le dedica lo que resta de la *Dialéctica Trascendental*.

CAPITULO X

La Dialéctica Trascendental Libro II, Cap. 3: El Ideal de la Razón Pura

Este capítulo contiene material sumamente valioso. En la sección primera, titulada *Del Ideal en general,* Kant afirma que los conceptos puros del entendimiento no pueden, en ausencia de los datos de la sensibilidad, representarnos los objetos. «...las Ideas están todavía más alejadas de la realidad objetiva que las categorías, puesto que no podemos encontrar una apariencia donde puedan ser representadas *in concreto.* Ellas contienen cierta perfección a la cual nunca llega ningún posible conocimiento empírico... Pero lo que yo llamo *ideal* parece todavía más alejado de la realidad objetiva que la idea (B 596).» Así, en el comienzo mismo del capítulo, se describe al *ideal* como algo nunca logrado en la experiencia. Por lo tanto, los ideales no forman parte de la realidad empírica, y no pertenecen al campo del conocimiento posible.

Sección 2: *El Ideal Transcendental (Prototypon Transcendentale)*

«...toda *cosa,* en cuanto a su posibilidad, está también sujeta al principio de la determinación *completa,* de acuerdo con lo cual si *todos los posibles* predicados de las *cosas* se agrupan junto a los predicados opuestos, uno de cada par contradictorio le correspondería (B 600)». «Lo que la proposición afirma es esto: que para conocer una cosa por completo es preciso conocer todos sus posibles predicados, y determinarla por ellos, bien afirmativa o negativamente. La determinación completa es, por consiguiente, un concepto que, en su totalidad, nunca podemos determinar *in concreto.* Se basa en una idea que tiene su asiento exclusivamente en la facultad de la razón... (B 601).» «...esta idea de la *totalidad de todas las posibilidades...* así se convierte en el concepto de un objeto individual que está completamente determinado por la simple idea, y debe pues llamarse un *ideal* de la razón pura (B 602)».

Kant concluye: «Ahora bien, nadie puede concebir una negación de una manera determinada, sin haberla fundado sobre la afirmación opuesta. Los que nacen ciegos no pueden tener la menor noción de la oscuridad, porque no tienen ninguna de la luz... Todos los conceptos negativos son, pues, derivados; es la realidad la que contiene los datos... (B 603).»

Como las realidades son determinaciones afirmativas, ninguna negación es jamás una realidad. Por lo tanto, una realidad no puede contradecir a otra realidad. A base de este razonamiento, es lógico creer que puede existir un Ser Supremo *(ens realissimun)* que posea todas las perfecciones (realidades), ya que ellas no son en sí contradictorias. Pero es el caso que anteriormente Kant ha dicho (B 328-330) que las entidades reales, es decir, las genuinas, se pueden negar y contradecir mutuamente. «En segundo lugar, el principio de que las realidades (como afirmaciones simples) no están jamás en oposición lógica entre sí, es una proposición enteramente cierta en cuanto a la relación de los conceptos, pero que no tiene la menor importancia ni en relación con la naturaleza, ni con cualquier cosa en sí misma. Porque en verdad ocurren conflictos reales... Esto nos lo muestran constantemente los obstáculos y los procesos opuestos en la naturaleza... (B 329).» «Igualmente, sus discípulos (se refiere a Leibnitz) encuentran no solamente posible, sino natural, combinar en un ente toda la realidad sin temor a ningún conflicto. Porque el único conflicto que conocen es el de la contradicción, por el cual el concepto de una cosa desaparece. No admiten el conflicto en que dos principios opuestos destruyen mutuamente sus efectos..., un conflicto tal que sólo lo podemos representar en función de las condiciones que se nos dan en la sensibilidad (B 330).»

En la sección segunda se ve claramente que Kant olvidó sus opiniones anteriores (B 328-330). Admitió una posibilidad ya rechazada. Este es quizá material más temprano y menos maduro, que sin duda hubiera revisado si la edad le hubiera permitido re-escribir la *Crítica*.

Sección 3: *Las pruebas de la razón especulativa para la existencia de un Ser Supremo*

Luego de conceder como posible el concepto del *Ens Realissimum,* a pesar de estar en conflicto con sus anteriores opiniones, Kant prosigue a investigar los argumentos históricos en favor de su existencia real. Aunque la razón siente el imperativo de un fundamento «para la determinación completa de sus conceptos», no obstante tiene conciencia «del carácter ideal y simplemente ficticio de esa suposición (B 612)». Mas no puede abandonar su idea por estar también «obligada... a buscar descanso en su regresión de lo condicionado dado, a lo incondicionado». «Tal es el argumento sobre el cual la razón funda su progreso hacia el ser originario (B 612).» «Ahora bien, aquello que en su concepto contiene la causa de todas las cosas... parece ser el ente al cual se le puede atribuir apropiadamente la condición absoluta (B 613).» ««El concepto de un *ens realissimum* es... lo que mejor cuadra con el concepto de un ser incondicionalmente necesario... (B 614).»

«Sólo existen tres pruebas posibles de la existencia de Dios, según la razón especulativa (B 618).» Estas son: (1) La prueba físico-teológica, que parte «de la experiencia determinada y de la naturaleza específica del mundo

sensible... y se eleva, de acuerdo con las leyes causales, a una causa suprema fuera del mundo»; (2) La prueba cosmológica, que a su vez comienza en la experiencia de la existencia en general; (3) La prueba ontológica, que «hace abstracción de toda experiencia y alega completamente *a priori*, a base de simples conceptos, la existencia de una causa suprema». «Yo demostraré que la razón está impedida de avanzar en un sentido, el empírico, como en el otro sentido, el trascendental, y que es inútil que despliegue sus alas tratando de llegar más allá del mundo sensible por vía de la mera especulación (B 619).» Kant comienza discutiendo la prueba ontológica y señala que la considera el centro alrededor del cual gira toda la cuestión.

Llamamos la atención del lector al hecho de que en el Capítulo I de la presente obra, y especialmente su epígrafe 5, hemos dado el trasfondo de este interesante problema.

Sección 4: *De la imposibilidad de una prueba ontológica para la existencia de Dios*

«...el concepto de un ser absolutamente necesario es un concepto de la razón pura, esto es, una simple idea cuya realidad objetiva está muy lejos de probarse por el mero hecho de que la razón lo exija. Porque la idea... sirve para limitar el entendimiento más bien que para extenderlo a nuevos objetivos (B 620)».

Sobre el problema de la necesidad y existencia, la discusión usualmente se vuelve confusa por no distinguir entre necesidad lógica (la del juicio) y necesidad ontológica (de la existencia). «Postular un triángulo, y a la vez negar sus tres ángulos, es contradictorio en sí; pero no existe contradicción en negar el triángulo junto con sus tres ángulos. Lo mismo sucede en el concepto de un ser absolutamente necesario. Si su existencia se rechaza, rechazamos la cosa con todos sus predicados; y no puede surgir ninguna contradicción. No hay nada exteriormente con lo que pueda haber contradicción, ya que al suprimir la cosa hemos a la vez suprimido todas sus propiedades internas (B 623).» «...se nos puede alegar que hay un concepto, ciertamente sólo uno, donde el no-ser, o sea, el rechazo de su objeto, es en sí mismo contradictorio; esto es, el concepto del *ens realissimum*... Ahora bien (el argumento prosigue)... "toda la realidad" incluye la existencia; la existencia está comprendida, pues, en el concepto de una cosa posible. Si entonces se suprime esta cosa, la posibilidad interna de la cosa se suprime también, lo cual es contradictorio (B 625)». «Mi contestación es como sigue: "Existe ya una contradicción al introducir el concepto de la existencia... en el concepto de una cosa que profesamos concebir solamente en relación a su posibilidad (B 625)"». La afirmación de que una cosa existe es analítica o sintética. Si es analítica, no le añade nada al sujeto. Pero si es sintética, sí le añade. Kant sostiene que las proposiciones existenciales son sintéticas (B 626). «Evidentemente "ser" no es un predicado real; es decir, no es un

concepto de algo que se pudiera añadir al concepto de una cosa. Es simplemente la posición de una cosa, o de ciertas determinaciones, como existiendo por sí mismos. En su uso lógico, no es más que la cópula de un juicio (B 626).» «Dicho de otro modo, lo real no contiene más que lo simplemente posible. Cien monedas (thalers) reales no contienen más que cien monedas posibles... Mi posición financiera se afecta, empero, de muy distinto modo con cien monedas reales que con el mero concepto (esto es, la posibilidad) de ellas. Porque el objeto, como existe en la realidad, no está comprendido analíticamente en mi concepto, pero se puede añadir sintéticamente al concepto (que es una determinación de mi estado); sin que los cien thalers concebidos sean en lo más mínimo aumentados al así adquirir existencia fuera de mi concepto (B 627).» Este razonamiento le propició al argumento ontológico el golpe de gracia del cual jamás se ha podido recobrar, aún a pesar de que lo hayan defendido intelectos del alto calibre de Hegel.

«Cuando yo concibo una cosa, cualquiera que sea, y por numerosos que sean los predicados por los cuales yo la pienso, y aun si se determina completamente, no se le hace la menor adición al declarar que esta cosa existe... Cuando, por tanto, pienso en un ente como la suprema realidad, sin ningún defecto, siempre queda la pregunta de si ese ente existe o no (B 628).» «No es, pues, sorprendente que si tratamos de concebir la existencia solamente por la categoría pura, no podamos indicar ningún criterio para distinguirla de la mera posibilidad (B 629).»

Kant reconoce con la mayor claridad el valor de la experiencia. Sin experiencia no puede haber conocimiento: la *Analítica Trascendental* así lo ha probado. De ahí que todo posible conocimiento esté limitado por las fronteras de la experiencia. Este es el gran logro kantiano, la contestación definitiva a todos los argumentos racionalistas que sostienen que el simple pensamiento puede generar algún conocimiento válido. El concepto contiene la posibilidad de la realidad, pero únicamente la experiencia puede garantizar su existencia. Por eso, hay que ir más allıa de los conceptos, a la experiencia, si se quiere atribuir realidad al objeto. Para afirmar la existencia de los objetos sensibles siempre necesitamos alguna percepción. Pero con los objetos de la razón«no tenemos absolutamente ningún medio de conocer su existencia... Nuestra consciencia de toda existencia... pertenece exclusivamente a la unidad de la experiencia; cualquier (alegada) existencia fuera de este campo... es una suposición que nunca podemos justificar (B 629).» «Tratar de establecer la existencia de un Ser Supremo mediante el famoso argumento ontológico de Descartes es esfuerzo y trabajo perdido; no podemos enriquecer nuestros conocimientos teóricos con simples ideas, ni más ni menos que un mercader no puede mejorar su posición añadiendo unos ceros al estado financiero de su caja (B 630).» El concepto de un Ser Supremo es una idea valiosa, pero es únicamente una idea. Está más allá de toda posible corroboración por la experiencia; existe simplemente como una posibilidad.

Sección 5: *De la imposibilidad de una prueba cosmológica de la existencia de Dios*

Esta prueba no hace uso de ninguna experiencia específica; simplemente dice que si algo existe, debe tener una causa. «Si es cierta la proposición de que todo ser absolutamente necesario es a la vez el ser más real (y esto constituye el *nervus probandi* de la prueba cosmológica) ella debe, como todos los juicios afirmativos, poder convertirse, por lo menos *per accidens*. De lo cual se deduce que algunos *entia realissimum* son a la vez seres absolutamente necesarios (B 636).» «Tratar de extraer de una idea puramente arbitraria la existencia de un objeto que le corresponda es un procedimiento sumamente antinatural, y es, simplemente, una innovación de las sutilezas escolásticas (B 631).» Esto es lo que el argumento ontológico pugna por hacer: la prueba cosmológica es mucho más natural. Leibnitz la llamó la prueba de *contingentia mundo*. «Es como sigue: Si alguna cosa existe, es preciso que exista también un ser absolutamente necesario. Ahora bien, yo, por lo menos, existo; luego existe también un ser absolutamente necesario (B 633).» Se basa en el principio de que todo lo contingente debe de tener una causa. «La prueba, pues, realmente comienza en la experiencia, y no es completamente deducida *a priori* u ontológicamente (B 633).»

«Para tener un apoyo sólido, esta prueba acude a la experiencia, y hace así profesión de ser distinta a la prueba ontológica, que pone su fe en conceptos puros *a priori*. Pero la prueba cosmológica usa esta experiencia sólo como el primer paso del argumento, es decir, para concluir con la existencia de un ser necesario. Lo que la premisa empírica no acierta a decirnos es cuáles son las propiedades de este ser. La razón, pues, abandona por completo a la experiencia y trata de descubrir, mediante simples conceptos, los atributos de un ser absolutamente necesario... (B 635).» Kant concluye que la prueba cosmológica depende realmente del argumento ontológico. «...así, la tal llamada prueba cosmológica debe cualquier fuerza que pueda tener a la prueba ontológica... Porque lo que decimos es esto: que de todos los seres posible hay uno que implica necesidad absoluta, esto es, que este ser existe con necesidad absoluta (B 636).» Kant piensa que si la prueba ontológica es correcta, la cosmológica resulta superflua; si la ontológica es falsa, entonces, la cosmológica no puede ser cierta.

«He dicho que en este argumento cosmológico se esconde un nidal completo de pretensiones dialécticas... Encontramos, por ejemplo (1) el principio trascendental por el cual de lo contingente inferimos una causa. Este principio es aplicable sólo en el mundo sensible... El principio de la causalidad no tiene ningún valor ni ningún criterio para su aplicación excepto en el mundo sensible...; (2) La inferencia de una primera causa, ya que resulta imposible concebir una serie infinita de causas, dadas las unas tras las otras, en el mundo sensible. Los principios para el uso de la razón no justifican esta conclusión..., menos aún en un mundo al cual esta serie no se puede extender. (3) La falsa satisfacción de la razón en relación con la

totalidad de esta serie...; (4) La confusión entre la posibilidad lógica de un concepto de toda la realidad reunida (sin contradicción interna) y la posibilidad trascendental de tal realidad... (B 638).» Así, de esta manera, Kant detalla los supuestos que se esconden detrás del argumento cosmológico. Para Kant, la expresión «necesidad incondicionada» no posee significado alguno, ya que «necesidad» es un concepto empírico, sin ningún valor fuera de los límites de la experiencia. Cuando la razón trata de extender el uso de conceptos como «causalidad» o «necesidad» para abarcar el plano noúmenal, incurre en una gran falacia: el uso de las categorías de la experiencia más allá del mundo de la experiencia. Estas son válidas únicamente, como queda dicho en la *Analítica Trascendental,* dentro del límite del mundo de las apariencias. «La necesidad incondicionada... es un verdadero abismo para la razón humana... Aquí nos falta todo apoyo; y la *suprema* perfección, tanto como la *menor* perfección, resulta insubstancial y sin un apoyo firme para la simple razón especulativa... (B 641).»

La sección termina con un epílogo titulado «Descubrimiento y explicación de la ilusión dialéctica en todas las pruebas trascendentales de la existencia de un ser necesario». Comienza diciendo: «Las dos pruebas anteriores eran trascendentales, es decir, eran independientes de los principios empíricos... ¿Cuál es, pues, en estas pruebas trascendentales la causa de la ilusión dialéctica, pero natural, que une el concepto de la necesidad con el de la suprema realidad, y que realiza e hipostasía lo que sólo puede ser una idea? ...Hay en esto algo muy extraño, que si se supone que cualquier cosa existe, no podemos evitar deducir que algo existe con carácter necesario (B 643).»

No bastará refutar el argumento cosmológico; es necesario explicar por qué la mente no puede evitar esta ilusión. Nos sentimos obligados a concebir «algo» necesario como fundamento de toda la existencia. Y en cambio, podemos admitir que cualquier existencia individual no sea necesaria; es decir, podemos concebir su no-existencia. ¿Por qué esta paradoja? Kant la explica diciendo que la necesidad y la contingencia son conceptos sobre la realidad empírica, no sobre las cosas-en-sí. La necesidad y la contingencia son principios subjetivos, simplemente heurísticos y regulativos. Como tal, no son necesariamente conflictivos. «El uno nos pide buscar algo necesario como la condición de todo lo dado como existente...; el otro nos prohíbe esperar jamás esta totalidad... El uno nos pide filosofar sobre la naturaleza como si en ella hubiera un primer principio necesario para todo lo existente; únicamente, empero, con el propósito de lograr la unidad sistemática de nuestro saber... El otro nos advierte que no debemos admitir ninguna determinación de cosas existentes como tal fundamento supremo, es decir, absolutamente necesario, sino que debemos mantener siempre el camino abierto para ulteriores derivaciones...; nada que sea empírico puede ser considerado como absolutamente necesario (B 645).»

Esta es, eminentemente, una concepción escéptica del Ideal de la Razón, que niega su propia existencia: «...el ideal no es un aserto de una existencia necesaria en sí misma (B 647)». La ilusión trascendental, tan frecuentemente

mencionada por Kant, no surge de la confusión entre lo empírico y lo noúmenal; es, más bien, un error en la interpretación de un principio puramente regulativo. «Según se desprende de estas consideraciones, el ideal del Ser Supremo no es otra cosa que un *principio regulador* de la razón, que nos conduce a mirar todos los enlazamientos en el mundo *como si* fueran el resultado de una causa necesaria y absolutamente suficiente (B 647).»

La razón nos pide que busquemos unidades más altas. Este es el ideal: Subsumir la multiplicidad de las cosas bajo principios de unidad cada vez más extensos, pero sin la seguridad de que realmente exista, en algún lugar, la demostración necesaria para justificar el principio supremo de unidad que perseguimos. Kant, por haber limitado el conocimiento teórico al mundo sensible, no podía definir ningún predicado positivo de la cosa-en-sí. Si Dios es el Ideal de la Razón, Dios permanece completamente fuera del reino del conocimiento positivo. Por estas razones estamos justificados en calificar de escéptica esta acción.

Sección 6: *De la imposibilidad de la prueba físico-teológica*

La tercera prueba surge de la finalidad y del designio que se nota en el ámbito de la experiencia diaria. Podría llamarse «la prueba teleológica». En toda la naturaleza notamos el orden y la adaptación que caracteriza a una obra realizada. «Este mundo nos ofrece una tan vasta escena de variedad y de orden, de propósito y de belleza, evidente tanto en lo inmenso de su extensión como en su infinita división, que aún con los conocimientos que puede adquirir nuestro débil entendimiento, nos topamos cara a cara con tantas maravillas que las palabras pierden su fuerza descriptiva, y los números su poder para medir...; nuestro juicio sobre el todo nos asombra y nos obliga a enmudecer...; contemplamos en todas partes una concatenación de causas y de efectos, de medios y de fines, una regularidad en la aparición y la disolución de las cosas... (B 650).»

Este evidente propósito en la naturaleza no puede deberse a la ciega causalidad, pensamos; tiene que haber una causa rectora que opera con miras a fines específicos. Por analogía, concebimos esta causa en función del artífice que hace los objetos de la experiencia cotidiana. Tal razonamiento implica la búsqueda de un artífice responsable en el seno de la naturaleza. Así, tenemos que «asumir algo que la sostenga, algo primario que subsiste independientemente, como causa del mundo y que asegura también su permanencia (B 651).»

Kant da a entender que esta prueba es preferible a las anteriores, por ser más natural. «Esta prueba merece mencionarse siempre con respeto. Es la más antigua, la más clara y la más en armonía con el sentido común de la humanidad..., y de tal modo fortalece la creencia en un supremo Autor (de la naturaleza) que la creencia adquiere la fuerza de una convicción irresistible (B 652).» Pero aun tan atractiva como es, no es definitiva. «Yo, pues,

afirmo que la prueba físico-teológica no puede por sí sola jamás demostrar la existencia de un Ser Supremo, y que siempre tiene que descansar en el argumento ontológico para suplir su deficiencia (B 653).»

«No debemos aquí criticar demasiado a la razón natural en relación con sus conclusiones por analogía... Ni debemos poner aquí en tela de juicio la conclusión de que exista en la raíz de la naturaleza una causalidad semejante a la que origina los productos artificiales... Pero de todos modos, debemos admitir que si hemos de especificar alguna causa lo más seguro es seguir un sistema análogo a aquél por el cual se producen los productos destinados a fines específicos, que es del único que sabemos la causa y su modo de acción (B 654).» «Avanzar a la totalidad absoluta por la ruta empírica es totalmente imposible. No obstante, esto es lo que la prueba físico-teológica trata de lograr (B 657).»

La prueba físico-teológica «nos lleva hasta el punto de admirar la grandeza» y sabiduría del Autor del Mundo, «pero no puede adelantarnos más». Entonces abandonamos el terreno empírico y «avanzamos por medio de conceptos trascendentales» hacia la existencia del Ser Supremo. «De este modo la prueba físico-teológica descansa en la cosmológica, y la cosmológica en la ontológica (B 658).» Ahora entendemos por qué Kant comenzó combatiendo la prueba ontológica: este argumento es crucial a todas las demás alegadas pruebas.

Por otras razones, la prueba resulta igualmente falsa. Asumir fuera del mundo empírico que la existencia del orden implica un autor es una afirmación injustificada. En adición, la teoría de un autor externo (externo al mundo) ignora la posibilidad de que la materia misma, por virtud de sus propiedades inherentes, pueda organizarse a sí misma.

Sección 7. *Crítica de toda teología fundada sobre principios especulativos de la razón*

Aunque la teología sea incapaz de establecer la existencia de un Ser Supremo, ella es de la mayor importancia. «La teología transcendental, no obstante su insuficiencia, es de una importante utilidad negativa: sirve como censor permanente de la razón, cuando ésta brega únicamente con ideas puras, las cuales no permiten ningún criterio que no sea trascendental (B 668).» «Este tratamiento crítico no es, ciertamente, difícil, puesto que los mismos fundamentos que demuestran la impotencia de la razón humana para afirmar la existencia de tal Ser bastan también para probar la invalidez de todas las afirmaciones en contrario (B 669).» «Así pues, mientras que para el puro uso especulativo de la razón el Ser Supremo permanece como un simple *ideal*, éste es en cambio un ideal sin ningún defecto, un concepto que completa y corona todo el saber humano. Su realidad objetiva no puede en realidad probarse, pero tampoco se puede refutar por medio de la simple razón especulativa (B 669).» El ideal, aunque fracasa en establecerse

sobre bases teóricas, elimina la posibilidad de que jamás se pueda probar el ateísmo. La existencia de Dios no está sujeta a prueba, pero tampoco nadie puede probar que El no exista. Kant concluye la sección señalando que todos los conceptos teológicos son trascendentales, y por tanto están más allá del conocimiento humano. Las creencias son, enteramente, materia de fe.

Apéndice a la *Dialéctica Transcendental. Del uso regulador de las Ideas en la Razón Pura.*

Kemp Smith, que con sobrados motivos considera este material como de la mayor importancia, cree[1] que uno lo aprovecha mejor si se tiene en mente aquello que Kant dice en «La disciplina de la razón pura con relación a las hipótesis (B 797-810)». Esta parte de la *Metodología* aclara las ideas del apéndice.

Toda hipótesis debe comenzar en un dato cierto. De otro modo sólo estaríamos alimentando la imaginación de puras quimeras. «Si la imaginación no va a ser meramente soñadora, sino *creadora,* bajo la estrecha vigilancia de la razón, es preciso que se apoye antes sobre algo indubitablemente cierto, y no imaginario o de simple opinión, y este algo es la *posibilidad* del objeto mismo. Una vez esto queda establecido, es permisible recurrir a la opinión para averiguar la realidad de ese objeto... Entonces, y sólo entonces, es que la suposición se puede llamar una *hipótesis* (B 798).» Como las categorías sólo se pueden usar en el conjunto de la experiencia, nosotros no podemos «imaginar creativamente un objeto en términos de una nueva cualidad si ésta no se puede hallar en la experiencia». «En una palabra, nuestra razón únicamente utiliza como posibilidad de las cosas las condiciones de la experiencia posible; nunca puede formar el concepto de las cosas independiente de tales condiciones. Estos conceptos, aunque no contradictorios entre sí, estarían de otro modo sin un objeto que les correspondiera (B 799).» «Para explicar las apariencias dadas, no se puede emplear otro principio de explicación sino el que une las cosas dadas según las ya conocidas leyes que gobiernan las apariencias. Una *hipótesis trascendental...* no sería realmente una explicación; proceder así sería pretender explicar lo que no se comprende suficientemente por los principios empíricos mediante algo de lo que no entendemos absolutamente nada (B 800).»

«La segunda condición requerida para admitir una hipótesis es que sea suficiente para determinar *a priori* las consecuencias que de hecho se dan (B 802).» «Aunque en las cuestiones simplemente especulativas de la razón las hipótesis no se pueden usar para fundar proposiciones, ellas son enteramente permitibles cuando se trata de defender proposiciones... (B 804).» «Las hipótesis no pueden fortalecer la prueba, sino solamente mostrar que el lado opuesto conoce muy poco del objeto debatido para poder enorgullecerse creyendo que posee ventaja en relación con el pensamiento especulativo (B

[1] Kemp Smith, pág. 543.

805).» Al contestar un ataque, si recurrimos a una hipótesis, debemos recordar que «de todo esto no tenemos el menor conocimiento. Lo defendemos únicamente de un modo hipotético, para contestar el ataque; no estamos realmente asegurándolo... (B 808).» «Lo que hacemos es simplemente mostrar que es tan poco posible para él (el adversario) entender todo el campo de las cosas posibles mediante simples leyes de la experiencia como es imposible para nosotros alcanzar, fuera de la experiencia, ninguna conclusión que sea válida para la razón (B 809).,

«Es evidente, pues, que en el uso especulativo de la razón las hipótesis, consideradas como opiniones, no tienen validez por sí mismas, sino únicamente en relación con las pretensiones trascendentales opuestas... Las hipótesis de las cuales tratamos son sencillamente *problemáticas,* que al menos no se pueden refutar, aunque no admitan de ninguna prueba. No son más que opiniones privadas... Les debemos conservar esta característica, y cuidadosamente evitar asumir que tengan autoridad independiente o validez absoluta, ya que de otro modo ellas llenarían la razón con ficciones y engaños (B 810).»

A la luz de las citas anteriores resulta claro que las ideas no satisfacen los requisitos fijados para las hipótesis. ¿Cuál es, pues, la función que desempeñan? ¿Son, acaso, meras trampas para que la mente incurra en graves errores? ¿Están, tal vez, justificadas por otros motivos?

Kant comienza el Apéndice alegando que el resultado de la *Dialéctica Trascendental*, «no solamente confirma lo que ya hemos probado en la *Analítica Trascendental* es decir, que todos los razonamientos que quieran llevarnos más allá del campo de la experiencia posible son erróneos y carecen de fundamento, sino también nos enseña esta otra lección: que la razón humana tiene una inclinación natural a salirse de estos límites y que las ideas trascendentales le son tan necesarias como las categorías al entendimiento (B 670).» Las categorías unidas a la experiencia conducen a la verdad, esto es, «a la conformidad de nuestros conceptos con los objetos», mientras que las Ideas sólo producen ilusiones, cuyo efecto dañino debemos neutralizar.

Como «todo lo que se funda en la naturaleza de nuestras facultades debe ser apropiado a un fin y consistente con su uso legítimo», podemos asumir que estas ideas trascendentales tienen valor propio si se usan correctamente, y que es únicamente cuando se les «toma por conceptos de cosas reales (B 671)» que su uso se vuelve engañoso.

La razón no puede crear objetos, únicamente los ordena y les confiere «esa unidad que sólo pueden tener si se emplean en su mayor extensión posible, es decir, con relación a la totalidad de las varias series... Tal como el entendimiento unifica la diversidad de los objetos mediante conceptos, así la razón unifica la diversidad de los conceptos mediante ideas... (B 672).» Kant concibe la razón como una facultad análoga al entendimiento, con la diferencia de que esta última unifica los datos sensibles mientras aquella unifica los conceptos.

Las ideas trascendentales nunca son constitutivas, pero tienen «un uso

regulador excelente e indispensable... para proveer a estos conceptos la más amplia unidad y la mayor extensión posible... (B 672)». De este modo la razón le confiere al entendimiento una unidad sistemática y le permite «exhibir el encadenamiento entre sus partes en virtud de un solo principio... Esta idea postula, pues, una unidad perfecta en el conocimiento logrado por el entendimiento... No se puede decir que esta idea sea el concepto de un objeto, sino más bien el de la completa unidad de tales conceptos... Estos conceptos... no se derivan de la naturaleza; por el contrario, interrogamos a la naturaleza según estas ideas... (B 673)». En esta cita, casi al final de su *opus magnus,* Kant reitera en luminosas palabras el mismo pensamiento que había expresado en el *Prefacio* de la segunda edición (Bxiii), con referencia al método de Galileo.

«El uso hipotético de la razón no es más que regulador; su solo propósito, en tanto sea posible, es darle unidad a los conocimientos particulares, para así aproximarse a la regla de la universalidad (B 675).» «El uso hipotético de la razón tiene, pues, por objeto la unidad sistemática de los conocimientos del entendimiento, y esta unidad es la *confirmación* de la veracidad de sus reglas (B 675).»

Kant anteriormente definió la verdad como «conformidad de nuestros conocimientos con el objeto», en armonía con la teoría epistemológica de la correspondencia. Ahora, en la última cita, expresa que esa «unidad es la confirmación de la veracidad»; esto concuerda más con la teoría de la coherencia. Se nota que el filósofo vacila entre dos conceptos distintos de la verdad; la primera satisface mejor sus momentos más objetivos (fenoménicos); la otra, cumple tendencias subjetivistas. Kant nunca resolvió este conflicto, y esto en parte explica algunas de las contradicciones de la *Crítica.*

Kant procede a explicar que esta unidad, una vez lograda, puede encauzar al entendimiento a la búsqueda de «casos que no son dados, y de este modo hacerlo más coherente». El propósito fundamental de las ideas es dotar al entendimiento de coherencia y armonía entre sus reglas. No podemos postular la unidad *a priori,* «sin referencia a ningún interés especial de la razón»; tampoco podemos postularla como necesaria (B 676). La unidad de que se trata es, pues, problemática, sencillamente con fines metodológicos.

«La ley de la razón que nos obliga a buscar esta unidad es una ley necesaria, ya que sin ella no habría razón, sin razón no existiría el uso coherente del entendimiento, y en ausencia de esto no tendríamos ningún criterio suficiente de la verdad empírica. Por lo tanto, para lograr ese criterio empírico no nos queda más opción sino asumir la unidad sistemática de la naturaleza como objetivamente válida y necesaria (B 679).» Esto equivale a la navaja de Occam: *Entia praeter necessitatem non esse multiplicanda* (B 681). «Uno supone que esta unidad racional es conforme a la naturaleza misma, y que la razón —aunque incapaz para determinar los límites de esta unidad— aquí no pide, sino que ordena (B 681).» Las ideas «sirven de regla a la experiencia posible. Pueden también emplearse con éxito, como principios heurísticos, para elaborar la experiencia (B 691).»

Propósito final de la dialéctica natural de la razón humana

Las ideas de la razón pura, que surgen de la propia naturaleza de la razón, deben ser útiles si se usan apropiadamente. Como los conceptos *a priori* no se pueden utilizar sin antes ofrecer su justificación trascendental, la deducción de las ideas debe ser posible, aunque sea de una clase distinta a la usada para las categorías. Kant nos va a dar esa deducción, y asegura que este esfuerzo suyo «completa la obra crítica de la razón pura».

Comienza distinguiendo entre la representación de un *objeto absolutamente* y la representación de un *objeto en la Idea.* «En el primer caso los conceptos se utilizan para determinar el objeto; en el segundo sólo hay de hecho un esquema para el cual ningún objeto, ni siquiera uno hipotético, es dado directamente, y que sólo sirve para representarnos otros objetos indirectamente, es decir, en su unidad sistemática por medio de su relación con esta idea (B 698)». Si una idea es solamente un esquema, le falta contenido; sin contenido no puede referirse a nada que posiblemente exista, sino únicamente a la relación lógica entre los conceptos.

Kant procede a explicar su célebre doctrina *als ob.* Ciertos conceptos pueden ser útiles cuando se usan de modo «como si» su posibilidad existiera. Si los asumimos y proseguimos como si fuesen ciertos, pueden servir a propósitos útiles. Esta doctrina tiene mucha semejanza con el pragmatismo posterior. Peirce, que estudió a Kant diligentemente, fue el originador de todo el reciente movimiento pragmático. Hans Vaihinger escribió una importante obra sobre esta doctrina, titulada *Die Philosophie des Als-Ob,* de cuya sexta edición alemana C.K. Ogden hizo en 1924 una excelente traducción inglesa. Vaihinger reconoce su deuda con Kant. En éste, como en tantos otros casos, la filosofía crítica abrió surcos a nuevos modos de pensar. Kant es, fuera de toda posible duda, el primer pensador moderno que consideró la utilidad de un concepto como criterio para su uso.

Debemos considerar todas las cosas terrenales, nos dice, *como si* se derivaran de una Inteligencia Suprema. La Idea, en ese caso, no es constitutiva; ni siquiera se alega que exista, en algún sitio, ese Ser. Es una idea meramente regulativa que sirve fines heurísticos, dándole unidad sistemática al conocimiento empírico. Sólo así podrá la experiencia alcanzar sus límites más altos. Esta es la única deducción que se puede dar de las ideas. Las ideas son indispensables para perfeccionar la experiencia, y su uso es legítimo cuando sirven esta función regulativa. Debemos proceder *como si* «la mente fuera una sustancia simple que persiste con identidad personal», y *como si* toda la multiplicidad existente tuviera un fundamento omnipotente. Estos supuestos son simplemente, repetimos, de carácter regulativo y por tanto, no implican existencia. Los consideramos analógicamente, de acuerdo con lo que observamos en la vida ordinaria. Esta es la razón por la cual las ideas parecen a veces como si representasen un punto de vista antropomórfico. Mas esto no debe alentar ninguna confusión: «Lo que entonces pensamos es algo de lo cual en sí mismo no poseemos ningún concepto, pero no obstan-

te nos lo representamos en relación al conjunto de las apariencias usando como analogía la misma relación que las apariencias tienen entre sí (B 702).» Las ideas «no se deben asumir como que existan en sí mismas, sino solamente atribuirles la realidad de un esquema que sirve de principio regulador a la unidad sistemática de todo conocimiento natural. Se deberán concebir únicamente como análogas a cosas reales, pero no como cosas reales en sí mismas (B 702)».

«Pero la razón no puede concebir esta unidad sistemática sin dar a la idea de esa unidad un objeto... Este objeto, así concebido por la razón *(ens rationis ratiocinatae)* es una simple idea; no se asume absolutamente como algo real *en sí,* pero la tomamos problemáticamente (puesto que no podemos alcanzarla mediante ningún concepto del entendimiento), a fin de examinar todas las relaciones entre las cosas del mundo sensible *como si* esas cosas tuvieran su fundamento en este Ser (B 709).»

«Sí, en relación con una teología trascendental preguntamos, *primero*: ¿existe alguna cosa distinta del mundo que contenga el fundamento del orden del mundo y de sus relaciones según leyes universales? La contestación es que *indudablemente* ese "algo" existe. En efecto, el mundo es un conjunto de apariencias; debe haber para estas apariencias un principio trascendental... Si en segundo lugar pregunto: este ser, ¿es acaso una sustancia de la más grande realidad, una sustancia necesaria, etc.? Contestamos que esta *pregunta carece de sentido,* ya que todas las categorías permiten sólo un uso empírico, y únicamente tienen valor cuando se aplican a objetos de la experiencia posible, esto es, al mundo de los sentidos (B 724).» «...Sí, en tercer instancia, se pregunta: ¿podemos, al menos, concebir este ser distinto del mundo *por analogía* con los objetos de la experiencia? La contestación es: seguramente que sí, pero sólo como objeto en la *idea* y no en la realidad, es decir, sólo como algo que es un substrato desconocido por nosotros, de esta unidad sistemática, de este orden y finalidad con que está constituido el mundo —una idea que la razón se ve forzada a usar como principio regulador en todas sus investigaciones de la naturaleza (B 725).»

«Pero todavía se puede preguntar: ¿es posible, sobre estas bases, asumir un creador del mundo, sabio y omnipotente? *Sin ninguna duda,* y no sólo podemos sino que *debemos* suponerlo. Mas, ¿no estamos entonces extendiendo nuestro conocimiento más allá de toda experiencia posible? *De ningún modo.* Todo lo que hemos hecho es simplemente suponer "algo", un objeto simplemente trascendental, del cual, en sí mismo, no tenemos ningún concepto... Esta idea es válida únicamente con referencia al *uso* de la razón *con relación al mundo* (B 726).» La razón pura, en vez de extender el conocimiento «más allá de los límites de la experiencia», sólo nos ofrece unos principios reguladores que permiten «mayor unidad que la que el uso empírico del entendimiento puede lograr (B 729)».

«Por consiguiente, todo conocimiento humano comienza en intuiciones, prosigue de ahí a conceptos, y concluye en ideas...; la razón, en su uso especulativo, nunca puede rebasar con estos elementos el campo de la expe-

riencia posible... jamás puede elevarse más allá de esos límites, fuera de los cuales sólo hay *para nosotros* un espacio vacío (B 730).» El conocimiento de algo fuera de la experiencia, o de algo a lo cual no contribuya la experiencia, es un «conocimiento al cual el hombre no puede nunca llegar (B 731)».

Kant concluye la *Dialéctica Trascendental* afirmando el valor de la experiencia en la problemática del conocimiento; reafirma su posición expresada en la sección 5, donde declara imposibles las pretensiones de la teología racional. Cierto escritor ha dicho que Kant limitó el conocimiento para justificar la fe. Tal afirmación no es ni justa ni exacta. Es cierto que limitó el conocimiento dentro de las posibilidades de la experiencia, por exigencias de su propia teoría epistemológica. La fe, en cambio, la justificó de un modo indirecto y a la vez escéptico, al mostrar que sus principios, como el de Dios y el de la inmortalidad, no admiten ninguna prueba especulativa, aunque tampoco existe ninguna prueba en su contra. Por lo tanto, en estas cuestiones la conciencia individual elige libremente lo que desea creer.

CAPITULO **XI**

Crítica de la Razón Pura, Parte II: «La Doctrina Trascendental del Método»

En una breve nota introductoria Kant previó el futuro de la filosofía crítica. Había «pensado construir una torre que se remontara hasta el cielo», pero desafortunadamente, «los recursos» de que el hombre dispone por naturaleza son sólo suficientes para una empresa menos ambiciosa, para «una casa en que vivir... al nivel de la experiencia... El audaz plan que habíamos diseñado está pues, destinado a fracasar por falta del material necesario, sin mencionar la confusión de lenguas que inevitablemente da origen a disputas entre los trabajadores sobre el plan a seguir, y estas disputas tienen que concluir dispersándolos por todo el mundo, dejando a cada cual que erija su propia y separada estructura, de acuerdo con su propio designio (B 735).» De este modo el Maestro, en la parte final de la primera *Crítica*, vaticina las opiniones heréticas de sus seguidores y las diversas versiones del idealismo a que darían lugar. No obstante, Kant en esta segunda parte se propone discutir la metodología necesaria para que sus seguidores no incurran en error. Intenta dar una *lógica práctica*, un canon de la doctrina crítica. La *Doctrina Trascendental del Método* consta de cuatro capítulos, que tratan respectivamente de la disciplina, del canon, de la arquitectonia y de la historia de la razón pura.

Disciplina de la razón pura

Sección 1: *Disciplina de la razón pura en su uso dogmático*

Como «la matemática proporciona el ejemplo más claro de la extensión provechosa de la razón pura sin el concurso de la experiencia», esto ha ocasionado que la razón crea poder alcanzar igual éxito en otras materias, por ejemplo, en asuntos trascendentales, si «recurre a los mismos métodos que han sido de tan obvia utilidad en las matemáticas (B 741)». ¿Es esto realmente posible? «El conocimiento filosófico es el *conocimiento racional por conceptos;* el conocimiento matemático es el conocimiento racional *por la construcción* de conceptos». La matemática versa sobre magnitudes, que es una característica secundaria. «...es sólo el concepto de magnitud lo que ad-

mite ser construido, es decir, representado *a priori* en la intuición; mientras por el contrario las cualidades no se pueden representar más que en la intuición empírica (B 743)». «...las matemáticas y la filosofía, aunque en las ciencias naturales vayan de la mano, son no obstante tan completamente distintas, que el procedimiento de la una no puede ser imitado por la otra (B 754)».

Kant afirma que las ciencias matemáticas deben su exactitud al uso de definiciones, axiomas y demostraciones. Sobre las definiciones alega que «...ningún concepto dado *a priori*, como por ejemplo los de sustancia, causa, derecho, equidad, etc., puede, en sentido estricto, ser definido (B 756)». Las llamadas definiciones de cosas empíricas están siempre sujetas a cambio, y en realidad no son «más que una explicación de la palabra». Por consiguiente, «la matemática es la única ciencia que admite definiciones (B 757)». «Mientras las definiciones de las matemáticas *construyen* sus conceptos, las definiciones en filosofía únicamente *explican* los conceptos.» Por esta razón las matemáticas comienzan en definiciones; no existen conceptos antes de las definiciones. En filosofía, por el contrario, las definiciones deben venir al final, luego de un análisis completo de los conceptos. Así, en las matemáticas las definiciones no pueden errar, pues es de ellas que se construyen los conceptos. Pero en filosofía sí pueden errar, y a menudo de hecho incurren en grave error. «Por estas razones el método matemático de definiciones no puede ser imitado en filosofía (B 760).»

Define los *axiomas* como «principios sintéticos *a priori*», y alega que conceptos de esta clase no son lícitos en filosofía. Define *demostraciones* como «pruebas apodícticas». Ninguna prueba empírica es apodíctica, ya que la experiencia nunca puede enseñarnos que algo «no puede ser distinto a lo que es». Por lo tanto, únicamente las matemáticas pueden dar demostraciones, porque ellas construyen sus propios conceptos (B 762). Por estas muchas razones, Kant rechaza el método matemático en filosofía.

Sección 2: *Uso polémico de la disciplina de la razón pura*

Esta sección constituye una defensa del escepticismo y de la libertad de expresión. La razón florece mejor bajo la más amplia y abierta libertad; «La razón se beneficia al considerar sus objetos desde puntos de vista distintos; y sus juicios se corrigen al ser así limitados (B 772).» «La razón... si limita la libertad de criticar por cualquier prohibición... se hace daño a sí misma...» «Cada vez que oigo que un escritor de verdadero talento ha dado una prueba en contra del libre albedrío, de la esperanza en una vida futura o de la existencia de Dios, estoy ansioso de leer el libro, pues espero que aumente mi comprensión de estas materias. Desde el comienzo, antes de abrir el libro, estoy seguro de que el autor no podrá justificar ninguna de sus alegaciones, no porque yo crea que estoy en posesión de pruebas definitivas sobre estas importantes proposiciones, sino porque la crítica trascen-

dental que me ha enseñado todos los recursos de la razón pura, me ha persuadido plenamente de que si la razón es incapaz de establecer en este campo afirmaciones positivas, así también está incapacitada para establecer afirmaciones negativas sobre estas cuestiones (B 781).»

Cerca del final, expresa su confianza en que «El escéptico es, pues, el vigilante que obliga al doctrinario dogmático a desarrollar una sana crítica del entendimiento y la razón... Aunque el método escéptico no puede por sí mismo dar una contestación *satisfactoria* a las interrogantes de la razón, no obstante *prepara el camino* incitando a la razón para el uso prudente de sus facultades, e indicando las medidas necesarias para asegurarle sus legítimas posesiones (B 797).»

Sección 3: *Disciplina de la razón pura en relación con las hipótesis*

El material de esta sección se ha discutido ya en relación con el Apéndice, en el Capítulo X de la presente obra. Desde el punto de vista kantiano una hipótesis debe comenzar en un hecho cierto; de otro modo sería una fantasía innecesaria y vana.

Sección 4: *Disciplina de la razón pura en relación a sus pruebas*

«En las matemáticas es la intuición *a priori* la que guía mi síntesis; por lo cual todos los raciocinios de esta ciencia pueden derivarse inmediatamente de la intuición pura. En el conocimiento trascendental... nuestro guía es la posibilidad de la experiencia... La prueba procede demostrando que la experiencia misma, y por consiguiente el objeto de la experiencia, sería imposible sin una conexión de esta clase. Por lo cual la prueba debería al mismo tiempo mostrar la posibilidad de llegar sintéticamente y *a priori* a algún conocimiento de las cosas que no esté contenido en su concepto (B 811).» Como vemos, hay poco que sea nuevo en esta sección. La distinción entre la prueba *apogógica* y la prueba directa constituye algo nuevo, pero el valor de esta distinción no está claro, ni parece ser importante. Al final de la sección (B 822), Kant afirma que es peligroso argumentar que una tesis es cierta porque podemos refutar la opuesta. La refutación de la tesis contradictoria nunca constituye una prueba directa.

Canon de la razón pura

«Debe, empero, haber alguna fuente de conocimientos positivos que pertenezca al dominio de la razón pura... ¿Cómo, de otro modo, explicar el

deseo inextinguible que tenemos de encontrar una base firme, más allá de los límites de la experiencia? La razón presiente objetos que le son del mayor interés. Pero cuando sigue el camino de la especulación pura, para aproximarse a ellos, ellos se desvanecen. Se presume que la razón puede esperar mejor fortuna por la única vía que le queda aún: la del uso *práctico* de la razón (B 824).» En su *Crítica de la Razón Práctica* y en *Fundamento de la metafísica de las costumbres*, obras para esta fecha todavía no publicadas, el filósofo explorará detalladamente esa segunda vía, pero en este capítulo nos da ciertas opiniones preliminares.

«...Si hay en alguna parte un uso legítimo de la razón pura, en este caso debe también haber un canon para su uso, y éste no deberá pertenecer al uso especulativo, y sí al *uso práctico de la razón*. Procederemos ahora a investigar este uso práctico (B 825).»

Sección 1: *Objeto final del uso puro de nuestra razón*

Dios, la libertad y la inmortalidad son temas de escaso interés teórico. Aun si admitimos estas ideas como ciertas, ellas no ayudan a explicar la experiencia sensible, único campo real del conocimiento humano. Mas estas ideas tienen importancia práctica, y constituyen la temática fundamental de la metafísica. «Una voluntad que puede ser determinada independientemente de los impulsos sensibles y, por consiguiente, por móviles representados únicamente por la razón, recibe el nombre de libre albedrío *(arbitrium liberum)*, y todo lo que esté vinculado a esta voluntad, como consecuencia o fundamento, se llamará *práctico*. La libertad práctica puede ser demostrada por la experiencia. Porque la voluntad humana no la determina solamente aquello que estimula, es decir, que de inmediato afecta los sentidos; tenemos también el poder para vencer las impresiones de los deseos sensuales, apelando a lo que, de una manera indirecta, es útil o dañino. Estas reflexiones sobre lo que mejor conviene a la totalidad de nuestro ser... descansan sobre la razón. De modo, pues, que la razón da leyes que son imperativas, es decir, *leyes objetivas de la libertad*, que nos dicen lo que conviene mejor que suceda, y que por este motivo se llaman leyes prácticas (B 830).»

Sección 2: *El ideal del bien soberano como fundamento que determina el fin supremo de la razón pura*

«Todos los intereses de mi razón, tanto especulativos como prácticos, se resumen en estas tres preguntas: 1.º ¿Qué es lo que puedo conocer? 2.º ¿Qué debo hacer? 3.º ¿Qué debo esperar? La primera pregunta es simplemente especulativa. Hemos... agotado todas su posibles contestaciones... Pero nos hemos alejado por completo de los otros dos grandes fines a los

que está realmente dirigido todo el esfuerzo de la razón pura, como si por pereza hubiéramos renunciado a esta clase de investigaciones desde el principio. Si de lo que se trata es de saber, es cierto y definitivo que sobre estas dos últimas preguntas nos está vedado todo posible conocimiento (B 833).»

La naturaleza moral del ser humano, demandando y afirmando valores morales absolutos, nos introduce en los más íntimos detalles de la propia constitución. Es ahí donde la razón pura tiene usos prácticos. La consciencia moral nos revela la realidad más profunda de nuestras vidas. Nos da los únicos valores absolutos de que tenemos experiencia. El imperativo categórico, al dictarnos lo que debemos hacer, nos hace merecedores de la felicidad. Todos los intereses teóricos se vuelven insignificantes ante nuestras más serias necesidades prácticas. En este horizonte la perspectiva mental se ensancha, y conocemos entonces mejor nuestra posición en el universo. La experiencia moral nos da una pista de la realidad noúmenal, que de otro modo no lograríamos jamás.

La razón teórica comienza con los datos sensibles de la experiencia, pero un cuidadoso análisis demuestra que estos son simples apariencias. La consciencia ordinaria, y así también la razón práctica, comienza asumiendo la ley moral. Tras un cuidadoso examen, la consciencia de esta ley, aún como una mera posibilidad, sólo se explica sobre la base de un ser noúmenal autónomo que legisla para sí mismo. La simple existencia de la ley moral prueba las condiciones bajo las cuales ésta es únicamente concebible. Esta tesis, que le abre a la existencia temporal la posibilidad de contacto directo con lo noúmenal, es lo que Kant discutirá en la segunda *Crítica.* Por el presente, se contenta postulando la idea de que la experiencia moral nos permite ver el universo como ordenado según la ley moral. Dios, la Inmortalidad y el *Summum Bonum* son los supuestos de este orden de cosas. «Porque son estas mismas leyes las que nos han llevado, en virtud de una necesidad práctica interna, a postular una causa auto-suficiente, o de un Sabio Gobernante del Mundo, para que sea causa suficiente de esas leyes (B 847).»

Sección 3: *Opiniones, conocimiento, fe*

Kant distingue entre convicción (Ueberzeugung) y persuasión (Ueberredung). La convicción descansa en un juicio objetivamente fundamentado, y por tanto válido para todo ser racional. La persuasión depende de la «naturaleza particular» del sujeto y puede ser una simple ilusión. En su *Lógica* Kant define la persuasión como «el asentimiento por razones insuficientes». La convicción se presenta en tres grados: la opinión, la fe, y el conocimiento (B 850)». En la opinión nuestra convicción es subjetivamente incompleta, uno mismo entiende que es lícito dudar de su verdad; en las creencias que constituyen la fe, la convicción subjetiva es completa y no se alberga duda alguna, pero aceptamos que le falta la evidencia objetiva; en el conocimiento, ambas, la convicción subjetiva y la objetiva, son completas.

Hacia el final de la sección, contestando la objección de que al basar su creencia moral en sentimientos subjetivos pueda estar admitiendo el fracaso de la filosofía para mejorar el sentido común del ser humano, Kant afirma la validez de mucho de lo que se entiende por «sentido común». Esta seguridad es para él una idea profunda y sincera, fruto vital de su simpatía democrática, tan evidente en sus escritos sobre política. Era parte esencial de su formación pietista y de su reconocida deuda con la influencia de Rousseau. Las fuentes más altas de la vida espiritual están presentes en toda la humanidad, independientemente de diferencias intelectuales. La sublimidad de los cielos estrellados y de la ley moral en la consciencia del hombre son las maravillas más grandes del mundo, y ellas están abiertas —Kant creía— a todos los seres humanos; no se necesita base teórica alguna para reconocerlas.

Arquitectura de la razón pura

Este capítulo no contiene material de importancia filosófica. Es útil principalmente porque nos revela algunas interesantes cualidades de Kant, y sobre todo, su continuado amor por la «arquitectónica». También muestra lo importante que para el filósofo fue la nomenclatura que le legó Wolff.

Kant divide la filosofía entre «escolástica» y «universal». La primera busca la perfección lógica y es a manera de un arte; la segunda busca lo útil y es una forma de sabiduría. En otro lugar, en su *Lógica,* Kant explica que si el filósofo es meramente un maestro en el arte del raciocinio, él es entonces el *philodoxus* de que habló Sócrates, uno que busca el conocimiento especulativo sin importarle que sirva o no a la finalidad verdadera de la razón. En contraste, el filósofo auténtico es un filósofo práctico, preocupado por el alcance práctico de sus doctrinas «porque la filosofía es el Ideal de la sabiduría perfecta, que nos enseña los fines más altos de toda la razón humana». La filosofía es «la ciencia de la relación que tiene el saber con los fines esenciales de la razón (B 867)». El filósofo «no es un artífice en el campo de la razón, sino el legislador de la razón humana». Por tanto, debe combinar los intereses especulativos y los prácticos. La parte especulativa nos da la filosofía de la naturaleza, *de aquello que es*; la práctica, una filosofía de la moralidad, *de lo que debe ser.* Pero como la «finalidad» de nuestras vidas está hecha de consideraciones morales, la filosofía práctica es el logro supremo en la vida de la razón.

Historia de la razón pura

Este capítulo constituye un resumen breve de sus ideas sobre la historia de la filosofía. Su *Lógica* trata el tema con más detalles. Aquí meramente re-

capitula los principales datos históricos mencionados en la *Crítica de la Razón Pura.*

«Con relación al objeto de todos nuestros "conocimientos racionales" algunos filósofos fueron simplemente *sensualistas* y otros fueron simplemente *intelectualistas.* Epicuro puede ser considerado el más eminente entre los primeros, y Platón entre los segundos (B 881).» En la discusión sobre las *Antinomias de la Razón Pura*, Sección 3.ª, especialmente cerca de B 499, Kant discute más ampliamente este tema.

«Con relación al origen de los "conocimientos racionales puros" la cuestión es saber si éstos se derivan de la experiencia, o si independientemente de la experiencia tienen su origen en la razón. Aristóteles puede ser considerado el principal *empirista,* y Platón el primero entre los *noologistas.* Locke, que en tiempos modernos ha seguido a Aristóteles, y Leibnitz que siguió a Platón (aunque alejándose bastante de su sistema místico), no han podido llegar en este conflicto a ninguna conclusión definitiva (B 882).» Estos aspectos se discuten también en otras secciones de la *Crítica* (B 61), (B 326-346).

«Por lo referente al método... se pueden dividir los métodos usados hoy en estas investigaciones entre los *naturalistas* y los *científicos* (B 883).» Aquí critica al «naturalista de la razón pura» por su exagerada confianza en el sentido común y en el testimonio inmediato de los sentidos. Declara que el método científico puede ser dogmático (el caso del célebre Wolff), o escéptico, como en el caso de David Hume. Está seguro de que su método crítico es superior a ambos. Sólo este nuevo método «puede asegurarle plena satisfacción a la razón humana (B 884)».

Con este pensamiento Kant termina su poderosa obra.

CAPITULO XII

Preparación para la Crítica de la Razón Práctica

1781: La Crítica de la Razón Pura.
1783: Prolegómenos a toda futura metafísica que quiera presentarse como ciencia.
1784: Idea para una historia general concebida en sentido cosmopolita. *Berlinische Monatsschrift, Nov.-Dec.*
1784: ¿Qué es la ilustración? *Berlinische Monatsschrift, Nov.-Dec.*
1785: Nota crítica sobre la obra «Ideas para la filosofía de la historia», de J.G. Herder. *Jenaische Literaturzeitung.*
1785: Fundamentación de la metafísica de las costumbres.
1788: La Crítica de la Razón Práctica.

Luego de publicar en 1781 la primera *Crítica,* Kant no estaba aún preparado para explorar de modo sistemático la problemática de la conducta moral. Su obra no recibió al principio la atención que merecía. La primera nota bibliográfica sobre el libro fue muy desafortunada. La había escrito Christian Garve[1], pero el editor, Johann Geor Feder, la acortó considerablemente y le añadió algunos párrafos suyos. Cuando por fin vio la luz pública, en enero 19 de 1782, en el *Göttinger Gelehrte Anzeige,* la publicidad para Kant fue más bien desfavorable. No se comprendió el verdadero curso de su pensamiento. Se le confundió como una más, entre las diversas escuelas del idealismo, entonces en boga. Kant reaccionó airadamente. Para aclarar las cuestiones envueltas y facilitar la lectura de la *Crítica de la Razón Pura,* a manera de introducción a ella, escribió *Prolegómenos a toda futura metafísica que quiera presentarse como ciencia.* Este pequeño y lúcido librito es un ejemplo de su facilidad literaria, cuando escribe para el gran público. Sirve admirablemente al propósito de hacer la *Crítica* más accesible al lector.

En sus *Principios metafísicos de la ciencia de la naturaleza,* escrita poco después, explica esta disciplina según las ideas expresadas en el capítulo «Las analogías de la experiencia». Para esta época también escribió sobre el aspecto metafísico de las investigaciones históricas. En un mismo número del *Berlinische Monatsschrift* publicó dos trabajos muy valiosos en torno al mismo tema. Todos estos trabajos, más la nota crítica que apareció en el *All-*

[1] Cassirer, *Vida y Doctrina,* pág. 257-61.

gemeine Literaturzeitung de Jena en 1785, sobre Herder y la filosofía de la historia, reflejan su creciente preocupación por los problemas de la sociedad y de la historia. Contrario a Rousseau, que creía en un estado de primitiva inocencia que el hombre había perdido por su vida comunal, Kant comprendía que únicamente en el seno de una sociedad es donde el hombre alcanza el nivel de lo que debe ser. La historia es, pues, la justificación de lo que el hombre ha llegado a ser. En este sentido la civilización comprende la lucha del ser contra las oscuras fuerzas de su propia naturaleza, que pugnan por impedir su progreso social. Al asumir este punto de vista, Kant ha roto por completo con la teoría de la primitiva nobleza del hombre (el salvaje noble), que Rousseau aseguraba con ardiente fe, y que en Shaftesbury se convierte en base del progreso moral. En su *Idea para una historia general concebida en sentido cosmopolita*[2], Kant dice: «Todas las facultades naturales de una criatura están destinadas a desarrollarse según su finalidad... En el hombre (como única criatura racional sobre la tierra) esas facultades que tratan del uso de la razón estarán plenamente desarrolladas en la especie, no en el individuo... La naturaleza ha querido que el hombre desarrolle enteramente por su propio esfuerzo aquello que trasciende el orden mecánico de su existencia animal, y que no participe de ninguna felicidad o perfección que no se haya proporcionado a sí mismo por su razón e instinto... La naturaleza usa el antagonismo entre los hombres en el seno de la sociedad como un método para lograr en ellos el desarrollo pleno de sus facultades, ya que este antagonismo a la larga da origen al orden legal de una sociedad... Los impulsos naturales son a la vez fuentes del sentido de asociación y de la continuada resistencia de los hombres a esta convivencia; pero esta lucha interna empuja al hombre a la superación de sus potencialidades, y de este modo al desarrollo de sus facultades naturales. Todo esto sugiere el plan maestro de un creador sabio...; una constitución cívica justa es la mayor tarea que la naturaleza le ha impuesto a la humanidad...» Estas ideas seminales serán de vasta influencia en el desarrollo posterior del idealismo alemán, y contribuirán a las doctrinas de la evolución.

Como Ernest Cassirer ha señalado con singular perspicacia[3], Kant estaba buscando una metodología aplicable a los estudios sociales, diferente de los métodos puramente empíricos del historicismo. Se estaba alejando lenta pero firmemente del campo *de lo que es*, en busca *de lo que debe ser*. El progreso espiritual de la humanidad coincide con el desarrollo de la libertad, pensaba. Esta es una idea esencial que Hegel no olvidará jamás. Del mismo modo, en estos breves ensayos históricos están en germen muchos de los fundamentos teóricos que Kant usará en sus futuras obras.

Herder fue alumno de Kant en Königsberg. Su visión histórica postula una evolución inmanente donde, en sus múltiples formas, *lo que es* y *lo que debe ser* son aspectos de un mismo proceso dinámico. Kant, por el

[2] Friedrich, págs. 118-21.
[3] Cassirer, l.c., págs. 268-73.

contrario, veía la historia como una actividad dirigida a un fin, en que «lo que debe ser» es una finalidad práctica distinta al proceso en sí. El conflicto entre Kant y Herder degeneró, por equivocación de Herder, en personal, y Herder se sintió ofendido por su antiguo mentor. En justicia a la posición de Kant es bueno aclarar que algunos de los puntos en disputa no estuvieron jamás claros. Kant, en esta época, había sugerido en repetidas ocasiones la idea de la libertad; pero hasta la publicación de la *Crítica de la Razón Práctica* nunca la había presentado en un estudio completo. El concepto que separó a Kant de su antiguo alumno lo es, precisamente, la idea de la libertad.

Herder poseía una actitud naturalista sobre la historia; bajo la influencia de Spinoza, concebía la materia como poseedora de fuerzas inmanentes que regulan sus futuros cambios. Dios, en su opinión, y a pesar de la alta jerarquía de Herder en la Iglesia, pierde su atributo personal y se convierte en la fuerza viva de la naturaleza. Se dice que en cierta ocasión afirmó: «Los cambios generales del mundo han sigo guiados mucho menos por el hombre que por las fuerzas ciegas del destino.» Dentro de este criterio, la historia se convierte en el desenvolvimiento progresivo de las potencialidades inherentes en la materia, y el hombre en un juguete inconsciente del azar. Si esto fuera así, la historia no sería un proceso moral, en el sentido kantiano de la libertad. Para Kant, en cambio, el ser humano es un producto de la naturaleza pero que ha progresado hasta independizarse del ciego mecanismo natural. Se ve a sí mismo no como algo *que tiene que ser,* sino como algo *que debe ser.* En esa disyuntiva está la posibilidad de la vida moral.

Como una flor que se abre en el curso de su madurez, el genio de Kant maduró lentamente. La publicación de la segunda *Crítica* marca el momento en que había logrado dominio completo sobre la temática de la libertad. Los años entre 1781 y 1788 fueron un período de preparación para este mayor entendimiento; mas para poder explicar por completo el origen de la segunda *Crítica* hay que examinar un curso mucho más largo y tortuoso. No se pueden ignorar sus raíces pietistas, su formación en una secta del cristianismo más puro, libre del dogmatismo clerical, basada en la libertad de la consciencia, que lo inclinaría siempre a consideraciones morales distintas a las convencionales.

Las secciones finales de la *Crítica de la Razón Pura* son testimonio de su creciente preocupación con los usos prácticos de la razón. Era natural que este interés diera sus frutos. Tan temprano como en 1763, en un certamen de la Academia de Berlín, su «Ensayo sobre la claridad de los principios de la teología natural y de la moral», mostraba estas inquietudes. Para ese entonces aún no estaba seguro si es «la facultad cognoscitiva o si es el sentimiento... lo que decide los principios básicos de la filosofía práctica». Algunas de sus cartas[4] sugieren que poco después ideó escribir una *Metafísica de la moralidad.* En esta época, bajo la influencia de Rousseau, a quien com-

[4] Beck, *A Commentary*, pág. 6.

paraba con Newton, y de Shaftesbury, Hutcheson y Hume, pensó que la filosofía práctica se podría desarrollar analíticamente, comenzando en datos empíricos y llegando a conceptos metafísicos por pura abstracción. Pero sus opiniones a este respecto evolucionaron rápidamente, como bien lo señala la *Disertación inaugural* de 1770. Esto afectó sus planes. La metafísica, la ciencia de los más abarcadores principios conceptuales posibles para el hombre, se convirtió en la filosofía más general a que el hombre puede aspirar sin ayuda de la experiencia. Por lo tanto, la metafísica de la moralidad no podía comenzar en la observación empírica, como habían creído Shaftesbury y Hume. Ante cambio tan fundamental, Kant optó por observar doce años de silencio productivo, que preceden a la publicación de la primera *Crítica.*

La *Crítica de la Razón Pura* iba a ser, originalmente, una propedéutica de la facultad racional, incluyendo sus aspectos prácticos. Pero la obra terminó por estar mayormente dedicada a la objetividad del conocimiento, y, por lo tanto, a la filosofía de la naturaleza (de aquello que es). Escribir la *Crítica de la Razón Práctica*[5] era, pues, una labor natural en el curso del tiempo. Primeramente Kant la planeó como apéndice a una nueva edición de su ya famosa *Crítica,* pero poco a poco cobró vida independiente. En 1785 publicó *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*[6], una obra pequeña que tuvo un éxito inmediato, pero que no ofrecía una exposición crítica completa de la razón práctica. Esta obrita no prueba la identidad final de la razón teórica con la razón práctica; ni elabora tampoco el nexo entre la ley moral y el ser humano como tal, un nexo a priori que conecta la voluntad con la facultad del sentimiento. Del mismo modo, el concepto de libertad, postulado en la primera *Crítica* como una mera posibilidad (por no ser contradictorio), reclamaba más atención. Así pues, Kant concluyó que estaba justificada la publicación de una segunda *Crítica.*

Esta obra, escrita entre abril de 1786 y septiembre de 1787, en poco tiempo, al igual que todas sus obras de esta época, está libre de esos defectos de estilo que en parte hacen difícil la lectura de la primera *Crítica.* Es, dentro de las cualidades de Kant como escritor, una obra lúcida y clara, que adelanta el desarrollo de su doctrina. En palabras de Karl Jaspers[7]: «No sólo conocemos los objetos; también actuamos. Al actuar, escogemos. Aquí está presente una fuente originaria. La voluntad, como el conocimiento, únicamente se puede elucidar por sí misma... A través del sentido del deber y de la experiencia de la libertad el hombre llega a conocerse a sí mismo, no según parece ser en apariencia, sino como realmente es en sí mismo». Con la segunda *Crítica,* Kant ilumina el significado y las implicaciones de la acción moral.

En sus obras más breves, como el *Prolegómenos* y la *Fundamentación,* prefirió el método analítico (regresivo): parte de la experiencia y en retroce-

[5] Kant, *Critique of Practical,* R. Trad. Beck, también en Obras Selectas, con trad. española.
[6] Kant, *Groundwork,* Trad. Paton; trad. española con título «Cimentación...».
[7] Jaspers, *Kant,* págs. 64-76.

sión alcanza los principios fundamentales sin los cuales no es posible la experiencia. Así, el *Prolegómenos* comienza con los datos de las ciencias y de las matemáticas, y la regresión lo lleva a las formas de la intuición y a las categorías que se presuponen en todo el saber. Igualmente, en la *Cimentación* comienza con el «conocimiento común de lo moral», lo que todo el mundo más o menos sabe, y asciende de ahí a la ley moral y al concepto de la libertad.

Pero en sus obras más largas y técnicas, las diferentes *Críticas*, sigue el método sintético, donde uno comienza con principios y por deducción prosigue a establecer la validez del conocimiento *a priori*. No obstante, el método sintético requiere un proceso analítico preliminar, donde comenzando en datos obvios de la experiencia se progresa al descubrimiento de principios, los cuales entonces se usan sintéticamente como puntos de partida. «Por un proceso regresivo preliminar que se origina en las condiciones de nuestra consciencia *de facto*, se adquieren datos con los que se puede avanzar por un procedimiento sintético —progresivo o deductivo— para establecer la validez de los juicios sintéticos *a priori*[8]. De este modo la *Crítica de la Razón Práctica* asume los hallazgos de la *Fundamentación*, y Kant mismo nos advierte que estos hallazgos se dan por supuesto «en tanto esa obra da un conocimiento preliminar de los principios del deber y de la necesidad de justificar una fórmula definitiva para ellos; de otro modo es una obra independiente[9]».

El Profesor Beck[10] lo expresa de este modo: «Para ser más específico, la *Fundamentación*... una obra que da un análisis de la consciencia moral ordinaria, comienza en los juicios morales corrientes y en el sentido del deber. Busca iluminar sus bases, y lo hace formulando la ley moral como un imperativo categórico y postulando la teoría de la libertad como condición que hace posible y real este imperativo. La *Crítica de la Razón Práctica*, por otro lado, comienza con definiciones que casi nos recuerdan a Spinoza, y procede rápidamente, virtualmente de un modo deductivo, a formular la ley moral y la teoría de la libertad. Las obras, pues, caminan por considerable trecho el mismo curso, pero en direcciones opuestas».

La segunda *Crítica* se diferencia de la *Fundamentación*, también, porque justifica la unidad de la razón pura y de la razón práctica, una unidad postulada pero no aprobada en la primera *Crítica*, y en cambio, esencial para que Kant pueda probar que la mente nunca se divide contra sí misma. Esta unidad es fundamental para la solución de muchos problemas sobre nuestra capacidad de actuar, saber y creer. En 1797 el filósofo publicó su tercera obra de ética: la *Metafísica de la Moralidad*, que versa sobre ética aplicada. Es un tratado sobre la legalidad y la virtud, en que abundan los elementos empíricos. Constituye material de importancia para los estudiosos de la ju-

8 Kemp Smith, *Commentary*, pág. 44.
9 Kant, *C. Pract. Reason*, Trad. Beck, pág. 8.
10 Kant, *C. Pract. Reason*, pág. VIII.

risprudencia y del estado, pero no tiene el enorme valor intrínsico de la segunda *Crítica,* que es el más alto logro kantiano en el campo de la conducta moral.

Apéndice al capítulo XII:

De la naturaleza de la filosofía moral

La raíz griega de «ética», como la raíz latina de «moralidad», denota cualidades de carácter que son generalmente bien vistas. La filosofía moral, pues, comprende la consideración crítica de los valores[11]. El hombre es la única criatura que modela su comportamiento según reglas de conducta. Todas las demás actúan por instinto, y merced a mecanismos biológicos que garantizan la satisfacción de sus apetitos animales. Son parte integral del reino de la naturaleza y la causalidad mecánica basta para explicar su conducta. No así con el ser humano, que ha superado las necesidades *de lo que es* y siente el mandato de *lo que debe o debiera ser.* Como tal, ejercita su talento de acuerdo a reglas. En vez de obedecer ciegamente los requerimientos de sus apetitos naturales, su meta más alta es valorativa.

La moralidad depende de un juicio inteligente y de una acción voluntaria. Si no existe la libertad para elegir, no puede haber moralidad. Se supone que el ser moral esté libre de la imperiosa necesidad; se asume que el hombre está sujeto a leyes naturales, pero que en su conducta posee un área en la cual puede ejercitar prerrogativas morales. Como organismo natural, obedece a leyes generales de la naturaleza; como persona moral, es autónomo.

La conducta humana[12] debe considerarse desde dos puntos de vista. Para el que observa, una acción se puede predecir si conocemos bastante al sujeto y a las condiciones bajo las cuales actúa. En este sentido su comportamiento está sujeto a predicción; esta característica es el origen de la ciencia psicológica. Pero desde el punto de vista subjetivo del que actúa, sus acciones no están sujetas a la ley de causa y efecto, sino que constituyen una libre elección. En este sentido el ser humano se siente ser un agente libre que ejerce su libre albedrío. Siente su libertad más vivamente cuando concibe un propósito ideal y se apresta a luchar por él. El sujeto siente que su deliberación y pensamiento son factores causales importantes, y no simples ilusiones de su espíritu. La posibilidad del error dramatiza su innata libertad para elegir. Siente deseos, carencias, pasiones. Piensa que su voluntad puede o no satisfacer sus deseos. No se siente objeto de un ciego instinto animal. Por lo tanto, reconoce su responsabilidad moral. Cuando en ocasiones actúa obligado por la fuerza externa o por un incontrolable apetito natural, rechaza toda responsabilidad moral porque no estaba apto para elegir libremente. De este modo distingue las ocasiones en que actúa libremente y las veces en

[11] Köhler.
[12] Beck, *Commentary*, págs. 29-32.

que no tiene esa libertad. Por sentir todo esto está seguro de la posibilidad de su libertad. A este respecto, citamos a Jaspers: «La acción ética supone la libertad. ¿Existe acaso esa libertad? Las investigaciones de los fenómenos naturales y de toda la realidad física sugieren que no hay tal libertad. Las cosas son inteligibles solamente en tanto están sujetas a una ley natural... Pero la presencia del sentido del deber nos enseña, en cambio, que la libertad realmente existe. No puedo eludir la voz interna que me dice qué es lo bueno y qué es lo malo. El imperativo categórico expresa el principio por el cual la razón se conoce a sí misma. El sentido del deber implica la posibilidad de poder elegir ese curso. Esto prueba que la libertad realmente existe[13]».

En su análisis final, la moralidad es una distinción entre el bien y el mal. La filosofía moral o práctica considera la posibilidad de esta alternativa. ¿Cómo hemos de decidir problemas del derecho y del bien? ¿Está uno en libertad para escoger? ¿Es la elección realmente libre? Las distintas teorías éticas se diferencian en su manera de afrontar estos problemas.

La especulación ética comienza con la investigación de las ideas morales convencionales, las prácticas por largo tiempo sancionadas. Estas éticas, generalmente legalistas o teológicas, muchas de las cuales alegan originarse en los decretos de un dios o de una personalidad legendaria, como es el caso de los Diez Mandamientos, existen hasta en las comunidades más primitivas. De hecho, podemos afirmar, nunca ha existido una sociedad sin normas de conducta. La universalidad de la moralidad es una realidad social que merece considerarse en toda evaluación filosófica.

En el transcurso del tiempo, en las sociedades más avanzadas, el hombre inicia especulaciones en torno a la moral. Todas las teorías éticas que se producen pueden clasificarse como teleológicas o formales. Las éticas teleológicas juzgan la conducta por sus consecuencias; las formales, por sus motivaciones. La filosofía práctica de Kant es el más puro ejemplo de una ética formalista, donde una acción se considera moral únicamente si se conforma con el deber y la ley moral, sin importar sus consecuencias. Existen distintos tipos de éticas teleológicas, dependiendo de las diferentes finalidades que el agente moral procura lograr. El hedonismo alega que una acción es buena (moral) si produce placer; el hedonismo ético representa un perfeccionamiento de sus formas más crudas, al tratar de medir y de cualificar las diferentes formas del placer. Stuart Mills sustentó una clase de utilitarismo en el que lo bueno obedece a miras altruistas. Bentham defendía la forma cuantitativa del hedonismo.

En los últimos tiempos, ante el aparente triunfo de la teoría biológica de la evolución, han surgido diferentes éticas evolucionistas, en las que el criterio del bien es la capacidad para sobrevivir. Algunas de ellas destacan la lucha por la existencia; otras postulan la necesidad de que los distintos grupos sociales cooperan entre sí para sobrevivir en la lucha. Las conflictivas in-

[13] Jaspers, *Kant*, pág. 73.

terpretaciones a que da lugar la teoría de la evolución constituyen testimonio desfavorable para su aplicación en el campo de la moralidad.

El empirismo también ha producido varias normas de conducta, que son eminentemente teleológicas, basadas en la observación directa de las costumbres en uso. Por este motivo, pertenecen más bien a la antropología que a la filosofía.

Sócrates predicaba que el error nace de la ignorancia. La excelencia ética, que él llamaba «virtud», consistía en el conocimiento del bien. Pero Sócrates no le dio al concepto del bien un contenido universal[14]. Por esta razón, los más diversos fines se convirtieron en normas de la vida buena, y entre sus herederos surgieron distintas escuelas éticas. Algunos concebían lo bueno como lo útil; otros favorecieron la satisfacción de los deseos; hubo quienes, como los cínicos, mantuvieron que la virtud consiste en vivir libre de las necesidades y compulsiones externas. El antiguo problema sobre el significado del bien y de los otros predicados morales, continúa gravitando sobre la filosofía más reciente. G. E. Moore llama al bien un concepto no-analizable[15]. Dice que es, como el término «rojo» o el término «amarillo», algo que no admite definición alguna; que no es susceptible de ser descrito en palabras. Cuando uno se enfrenta con una multitud de colores, uno puede señalar que «esto» es «rojo» o «amarillo», y con eso basta. Pero «el bien», por ser un juicio subjetivo, no puede ser tan fácilmente señalado. Así, pues, seguimos en la misma posición de los tiempos socráticos.

La *República* de Platón, como la *Política* de Aristóteles, enseña que la moralidad del hombre consiste en el armonioso desarrollo de su entera personalidad, que él es por naturaleza un animal social y que puede lograr la buena vida dentro de la estructura del Estado.

La moral cristiana exalta la personalidad como don divino. Le asegura a la vida humana dignidad y nobleza inviolable. Esta actitud difiere grandemente de muchas de las éticas evolucionistas, algunas —como en Nietzsche— que auguran la llegada de un Super-hombre y reducen el resto de la especie a meras etapas preliminares sobre las cuales se erguirá el que está por llegar.

La moral, en gran parte, es histórica o antropológica. Heredamos una estructura social en que dominan modos y costumbres, procedimientos y nexos, a los cuales lenta e inconscientemente nos asimilamos en la más temprana infancia. Pero cuando se tiene que escoger y decidir, o cuando se siente remordimiento y culpa, surge una inquietud que está más allá de la historia y de la antropología: ¿Estoy actuando correctamente? ¿Estoy eligiendo libremente? ¿Cómo voy a saber si estoy en lo correcto? En ese instante la moral se convierte en un problema para la reflexión filosófica. Kant respondió a esa inquietud.

La *Crítica de la Razón Práctica*, como la *Fundamentación*[6], es un estudio

[14] Arrillaga Torrens, págs. 233-35.
[15] Jaspers, l.c., pág. 73.

profundo sobre la naturaleza de la obligación, de los principios que gobiernan toda acción voluntaria, y del valor de la vida moral.

En determinada ocasión todos pasamos juicio sobre la virtud de las acciones individuales. En todo lugar y tiempo el hombre ha asumido que los juicios morales son ciertos, o son falsos. Aunque ciertos pensadores no estén de acuerdo con este criterio, y opinen que son ilusorios, no obstante esta costumbre tiene una larga y honorable vigencia. Kant, al principio de su investigación, admite que puede que sean ilusorios; pero insiste en que esos juicios por lo menos afirman *algo,* y se propone elucidarlo.

Los juicios morales son muy distintos a los juicios empíricos. Estos se basan en datos sensibles que pueden ser investigados mediante la experiencia. No así los juicios morales. ¿De qué, pues, es que tratan? El empirismo más radical nos haría creer que son juicios «sobre nada», que sólo reflejan un estado de ánimo o de emoción. Kant por el contrario sostenía que, aunque no verificables por la experiencia sensible, los juicios morales son ciertos o falsos porque se basan en un tipo de conocimiento *a priori*[16]. La afirmación kantiana es que todos hacemos juicios *a priori.* La primera *Crítica* ha mostrado que la categoría de la causalidad, tan indispensable en el pensamiento científico, se fundamenta en un principio *a priori.* De hecho, toda la filosofía crítica surgió en el esfuerzo por probar la existencia de los *juicios sintéticos a priori.* No es, por tanto, extraño que su filosofía práctica descanse sobre los mismos pilares lógicos.

Como la moralidad se refiere, no a *lo que es* sino a *lo que debe ser,* todos sus juicios tienen que ser *a priori.* Además, las proposiciones éticas poseen un elemento de necesidad y universalidad que sólo puede justificarse *a priori,* ya que la mera experiencia nunca puede cubrir todas las posibilidades y jamás puede justificar el carácter necesario y universal de un juicio. Cuando postulamos la necesidad de la obligación, este juicio comprende principios *a priori.* Kant está de acuerdo con que las proposiciones morales se refieren a situaciones empíricas, pero declara que al hacer una determinación moral estamos siguiendo un principio *a priori.* En la *Crítica de la Razón Pura* apeló a los *juicios sintéticos a priori* para defender la posibilidad del conocimiento; en la segunda *Crítica* levantó su teoría moral sobre esos mismos principios.

Kant nos dice que «la razón práctica» es lo mismo que «la voluntad». El hombre, como criatura racional, actúa voluntariamente cuando en vez de obedecer sus impulsos instintivos sigue el concepto del deber y de la ley. La voluntad es su razón práctica que actúa para dirigir su conducta, y que le permite refrenar sus impulsos. Es la misma razón que en el campo teórico nos conduce a sistematizar el conocimiento. Sólo que ahora, actuando al nivel práctico, guía nuestro comportamiento. Por lo tanto, la razón práctica y la razón teórica son aspectos de una misma facultad. La razón práctica, además de dominar los impulsos, provee (como razón práctica *pura*) los moti-

16 Paton, *The Categorial Imperative,* págs. 20-22.

vos para la acción. Aquí está el origen de la ley moral y del mandato que ordena obedecerla como un imperativo categórico. En esta *Crítica,* Kant sostiene que la razón pura puede ser práctica, y que tiene que ser práctica si la moralidad es realidad y no ilusión. Igual que la primera *Crítica,* ésta tendrá una *Analítica* y una *Dialéctica.* La *Analítica* busca descubrir las leyes morales *a priori,* de donde se origina la metafísica de la moral. La *Dialéctica* considerará los supuestos de la razón práctica, para salvarnos del error de creer que esos supuestos son el conocimiento de una realidad supra-sensible. Esta *Crítica,* al igual que la primera, termina con una sección sobre metodología.

CAPITULO **XIII**

La ética kantiana

El punto clave de la ética kantiana es la creencia de que «la base del sentido de obligación no debe buscarse en la naturaleza humana o en las circunstancias temporales en que el hombre está colocado, sino simplemente *a priori* en el concepto de una razón pura»[1]. El filósofo opina que una moral enteramente empírica no puede enfocar el problema de la conducta humana; sólo puede empujarnos a seguir los impulsos pasionales o los motivos del interés individual. Kant ofrece como alternativa una ética fundada en la razón. Cree que el hombre, en la realidad concreta de su vida, actúa bajo el supuesto de un criterio absoluto de la moralidad, que obliga a todos los seres humanos por virtud de su racionalidad. Esta teoría merece el mayor respeto; constituye una posible justificación de la experiencia moral.

Todo el edificio de la filosofía crítica asume la idea de la razón, la unidad —en su raíz más profunda— de la razón práctica y la razón teórica: «Probablemente lo peor que podría sucederle a estos esfuerzos sería que alguien hiciera el inesperado descubrimiento de que no existe, ni puede existir en absoluto un conocimiento *a priori*. Pero no hay aquí peligro alguno. Sería exactamente lo mismo que si alguien quisiera demostrar mediante la razón la inexistencia de la razón»[2]. Para Kant, «razón» es un término amplio que usa igualmente en sus tres *Críticas*. La razón en su uso práctico (moral) y en su uso teórico (especulativo) es una misma: «en último análisis sólo existe una y la misma razón que se distingue simplemente en su uso[3]. La razón puede determinar el objeto mediante los datos externos que recibe en la intuición del espacio y del tiempo, o puede por su propia espontaneidad hacer real el objeto: «El primer uso es *teórico*, el segundo constituye su función práctica[4]». En el primero su propósito son los objetos y la facultad cognoscitiva; en el segundo determina el fundamento de su voluntad y hace decisiones morales de acuerdo con leyes que se originan en la propia razón. La razón teórica versa sobre el conocimiento; la práctica, sobre el ejercicio del juicio en cuestiones morales.

[1] Kant, *Cimentación*, Prefacio.
[2] *Crit. Razón Práctica*, 12 (ed. Akademie).
[3] Kant, *Groundwork*, pág. 391.
[4] *C. Pure Reason*, Bx.

Debemos elaborar una teoría ética que «al aplicarse al ser humano no se base en lo más mínimo en el conocimiento del hombre mismo ni en las circunstancias temporales en que está colocado, sino solamente en los conceptos *a priori* de la razón pura[5]». Si la felicidad fuera el fin de la vida, la naturaleza, que es sabia, no habría confiado su logro a la razón humana; el instinto, por sí solo, sería suficiente para la propia preservación, como lo es en los demás animales; la inteligencia resultaría un lujo innecesario si la vida del ser racional no tuviera otro fin más alto. Si la felicidad fuera la meta de la vida, el instinto bastaría: contemplad la vida social de las abejas, o de las hormigas, con su maravillosa organización social y su capacidad para sobrevivir a través de larga evolución geológica. Si pensamos que nada en la naturaleza ocurre por puro azar, y admitimos que la razón, como cualquier otro órgano, está adaptada a un propósito, éste no puede ser meramente la felicidad, sino una voluntad que sea buena en sí misma.

Al comentar sobre los sistemas éticos del pasado[6], Kant menciona a Montaigne, que basó la moralidad en la educación, a Mandeville, que la fundó en la constitución cívica, a Epicuro, que la atribuyó al sentimiento orgánico del placer y a Hutcheson, que postuló «el sentimiento moral». Los dos primeros son, para Kant, pensadores que cimentaron sus ideas en factores empíricos externos, mientras que clasifica el placer y el sentimiento moral como factores empíricos internos. De este modo, todas esas éticas están basadas en lo empírico y no pueden, por eso, gozar de la necesaria universalidad en sus juicios. Recalca que en adición a éstas existen otras éticas que reconocen causas distintas. Según él, los estoicos y Wolff en la época de Kant basan la ley moral en la perfección interna, mientras que Crusius y otros filósofos recurren a la voluntad divina. Kant rechaza estas doctrinas. Ninguna alcanza a tener la universalidad y sentido de necesidad de un verdadero principio moral. Cita como ejemplo el caso de una ética basada en la obediencia a la voluntad divina. Aun cuando supiéramos cuál es esa voluntad, cabría preguntar por qué la hemos de acatar. La pregunta no es vana: ya en las *Escrituras* se cita la desobediencia de Satanás y de Adán y Eva, amén de otras más. Para Kant lo único que justifica la obediencia a la ley moral es que esta ley sea resultado de la autonomía del ser humano, entonces, la obediencia no es controversial porque uno respeta lo que uno mismo se impuso.

El apriorismo kantiano descansa en el supuesto de que la razón actúa según principios que ella posee con anterioridad a la experiencia. Son principios racionales, necesarios para todo ser pensante, si ha de actuar según razón. La ética no discute lo que los seres hacen, sino lo que debieran hacer. Aun si tuviéramos, con verdadera certidumbre, experiencia de actos morales, eso no sería suficiente para el propósito de reconocerlos o de elaborar una teoría moral. Unicamente si ya poseemos criterios (principios) morales podemos juzgar una acción como ejemplo de un bien moral. «Lo que es

[5] *Cimentación*, Prefacio, pág. 389.
[6] *Crit. Razón Práctica*, pág. 40.

aún más, no podemos hacerle peor servicio a la moralidad que el de tratar de deducirla de ejemplos dados. Cada ejemplo que se nos presenta debe primero ser juzgado de acuerdo con principios morales para poder decidir si merece ser aceptado como un ejemplo, es decir, como modelo: el ejemplo no puede bajo manera alguna suplir la fuente originaria del concepto de la moral[7]». Si las acciones han de ser moralmente buenas, deben ser hechas por deber, y sólo la parte pura o *a priori* de la ética puede decirnos cuál es la naturaleza del deber.

Se acusa a la ética kantiana de ser meramente formalista, que sólo brinda una fórmula general, insuficiente para afrontar los casos concretos de la conducta moral. Se le critica por ofrecer no un nuevo código moral, sino una nueva fórmula. Kant en su tiempo contestó que nadie puede ser tan osado como para pretender adelantar un principio nuevo «como si antes de él, el mundo se hallase totalmente en ignorancia o en error» sobre lo que es su deber moral[8].

Kant sostiene que la objetividad del conocimiento moral no puede fundarse en los datos de la sensibilidad ni en la contingencia. Para que estos datos de la experiencia puedan engarzarse en *juicio* de validez objetiva es necesario que existan reglas invariables, no basadas en la experiencia. Sólo así la experiencia adquiere validez objetiva. Es la misma tesis de la *Crítica de la Razón Pura,* aplicada ahora a la razón práctica. Del mismo modo que existe un *a priori* puro necesario al conocimiento, existe también un *a priori* puro esencial en los juicios de la moralidad.

Kant ve a la voluntad sujeta a leyes (máximas) que no tienen su origen en la naturaleza de lo que se apetece, sino en la peculiar disposición de la razón misma. Si el fin de la vida moral fuese la satisfacción de los apetitos, como éstos son tan diversos y conflictivos entre seres distintos, lo que se produciría sería el caos y la contradicción. Para que pueda haber una ley moral es necesario que sea determinada por un fundamento común a todos. Como este fundamento no puede ser su contenido material, en vista de lo diverso que son los intereses humanos, lo será su forma. De este modo el formalismo de la ley moral opera del mismo modo que las formas lógicas en la teoría del conocimiento.

La voluntad (o sea, la razón práctica) puede definirse como una variedad de la causalidad (el poder de acción causal) que pertenece a los seres en tanto son racionales. «Se concibe la voluntad como el poder de autodeterminación en la acción *de acuerdo con las normas de ciertas leyes*[9]». Describir tal voluntad como libre es como decir que puede actuar causalmente sin *ser* motivada por un estímulo o interés externo a ella misma. Recordemos a este respecto que los entes no racionales son movidos a la acción por algo externo, están sujetos a la necesidad natural en contraste con la li-

7 *Cimentación*, pág. 408.
8 *Crít. Razón Práctica,* nota 5, pág. 8.
9 *Cimentación*, pág. 427.

bertad. Entre los ejemplos que Paton[10] cita, está el movimiento de una bola de billar: la bola no puede elegir cómo moverse y por eso el jugador predice su movimiento con pasmosa exactitud. No así los actos de la voluntad humana.

Si la voluntad no obedeciese leyes, las acciones humanas serían caprichosas y contradictorias. La voluntad obedece a una ley moral. Su libertad no es, pues, la ausencia total de ley y orden; reside, más bien, en no obedecer leyes de origen externo, sino las que se impone por su propia voluntad. «¿En qué más puede consistir la libertad sino en la autonomía, es decir, en la condición de la voluntad de darse a sí misma una ley? ...Por tanto, una voluntad libre y una voluntad sujeta a leyes morales son una y la misma cosa[11]». Es decir, la libertad es idéntica con la autonomía.

Si la moralidad se ha de derivar de la libertad debemos antes probar que la voluntad de un ser racional es necesariamente libre. Pero ninguna experiencia humana podría probar tal cosa, ni tampoco es dable deducirla por un argumento puramente filosófico. Kant opina que si se puede probar que el ser racional actúa bajo la presuposición de su libertad, entonces las leyes morales basadas en este supuesto serían válidas igual que si en realidad se supiera que era libre. De hecho, Kant cree que el ser humano actúa bajo el supuesto de su libertad. Para él es un argumento definitivo el interés valorativo que el hombre, bajo todas las culturas, muestra por la moral.

Vale señalar que si el hombre no fuese un agente libre, no cabría la responsabilidad y el castigo. Nadie culpa a una piedra por rodar cuesta abajo y estropear algo; al ser humano se le castiga por sus actos, debido a que se asume que pudo elegir su manera de actuar. En todos los códigos penales, aún los más primitivos, está implícita la suposición de la responsabilidad y por tanto, de la libertad del individuo para escoger su conducta.

Un principio objetivo que se concibe con carácter de obligación puede llamarse un imperativo. Un imperativo es una orden. Cuando digo «yo debo», reconozco un imperativo que me obliga. Una voluntad que fuera completamente racional y perfectamente buena, actuaría de acuerdo con los mismos principios objetivos que, para nosotros, seres imperfectos, constituyen el imperativo. Pero para esa voluntad pura, el deber no sería un imperativo, porque lo haría por íntima necesidad y no por obligación. Tal voluntad perfecta es lo que Kant llama «una voluntad santa». Porque el ser humano siente deseos y apetitos, cumplir con la ley moral le es a veces difícil y arduo. Como no poseemos una voluntad santa, y la santidad es un ideal inalcanzable, la ley moral nos rige como imperativo. Ante ese imperativo experimentamos el sentido de obligación. La ley moral ordena; es nuestra obligación cumplir su mandato.

Kant distingue entre actos realizados por deber y los hechos de acuerdo al deber. Supongamos que un comerciante al anunciar rebaja de precios sea

[10] *Groundwork*, Trad. Paton, Análisis Preliminar, pág. 41.
[11] *Cimentación*, pág. 447.

siempre verídico. Su conducta es de acuerdo al deber, pero no necesariamente por deber, pues cabe la posibilidad de que actúe por cálculo, creyendo que esta política honrada le traerá más negocio. Según Kant, solamente los actos hechos puramente por deber son morales. «La necesidad objetiva de actuar por obligación se llama deber[12]». Una buena voluntad es buena por sí misma, esto es, buena no por lo que pueda lograr sino buena por su valor intrínseco. Y este valor intrínseco es el del deber, el de la obligación. Una voluntad buena es la que cumple con el imperativo del deber, sea éste el que sea.

El lenguaje popular, comenta Cassirer[13], consigna que un acto «se ajusta al deber» si se elimina de él «toda idea de provecho que de su realización pueda esperarse, todo cálculo de placer actual o futuro que pueda engendrar y, en términos generales, toda preocupación material...». El imperativo categórico es un imperativo incondicionado cuya justificación no se deriva de ningún otro fin, sino que está implícita en sí mismo.

Existen tres clases de imperativo, de los cuales sólo uno es el imperativo *categórico;* los otros dos son imperativos *hipotéticos,* que ordenan una acción con miras a lograr un fin (Si deseas __________, entonces haz __________). Si el fin que se persigue no es común a todos los seres racionales, el imperativo es *problemático o de destreza;* si su fin es uno que todos anhelamos, como por ejemplo la felicidad, entonces se trata de un imperativo *asertórico o de prudencia.* En contraste con estos imperativos hipotéticos está el categórico, donde la acción que se ordena no persigue satisfacer un apetito ni lograr un interés, sino cumplir con el deber.

Un imperativo es una máxima. Una máxima es un principio para la acción. Puede ser buena o mala. Es subjetiva si representa un criterio personal; objetiva cuando comprende un principio de acción válido por igual para todo ser pensante y entonces constituye un imperativo. Su máxima es siempre un principio general bajo el cual la voluntad quiere una acción en particular. Si persiguen un fin son máximas materiales. Como el bien moral no se deriva de sus propósitos (fines o logros), su máxima no es de carácter material. Más bien está vacía de contenido; en lenguaje kantiano, es una máxima formal. Actuar según el deber, en obediencia al deber, es una acción «independiente de todos los objetos de la facultad apetitiva».

«Nuestra segunda proposición es ésta: Un acto hecho por deber tiene valor moral *no por el propósito* que se logra mediante él, sino por la máxima a que obedece; descansa, por lo tanto, no en el logro del objeto de la acción, sino únicamente en el *principio de la voluntad* de acuerdo con el cual, independiente de todos los objetos de la facultad apetitiva, la acción ha sido hecha.» «El deber es la necesidad de actuar por respeto a la ley[14].» Debido a la condición humana, una ley auto-impuesta capaz de obligarnos despierta en uno temor y respeto. A este complejo sentimiento Kant lo titula «reverencia». El hombre siente reverencia ante la ley moral.

12 *Cimentación,* pág. 439.
13 Cassirer, *Vida y Doctrina,* pág. 287.
14 *Cimentación,* pág. 400.

Surge la cuestión de determinar cómo es que los imperativos son posibles, es decir, cómo es que se justifican. Cualquier agente racional que desee alcanzar un fin necesariamente ordena también los medios para lograr ese fin. Esta es una proposición analítica, porque desear un fin es desear los medios que lo logran. No es, pues, difícil justificar los imperativos hipotéticos. Con los problemáticos o de destreza esta situación resulta obvia, con los asertóricos o de prudencia el problema es algo distinto aunque el logro de la felicidad sea el fin apetecido, el concepto de «la felicidad» es vago y altamente variable entre individuos. Pero a la larga estos imperativos también envuelven proposiciones analíticas como los anteriores y no son difíciles de justificar.

No así los imperativos categóricos, ya que al reconocer que es mi deber hacer tal cosa por obligación moral no tengo en mente otro fin que alcanzar. Puedo, en ciertos casos, hasta verme obligado a hacer algo que no es de mi agrado, o que me perjudica. El imperativo categórico no es, pues, una proposición analítica: la obligación no puede establecerse por el simple análisis del concepto de una voluntad racional. Mas como se trata de un imperativo que obliga al sujeto con carácter de obligación, el predicado necesariamente debe conectarse al sujeto. Se trata, entonces, de una proposición sintética *a priori*. Tiene que existir un tercer término que una la voluntad de un ser racional (el sujeto) con su obligación (el predicado).

¿Cómo es posible esta proposición sintética *a priori*? El problema se asemeja al planteado en la *Crítica de la Razón Pura*. Pero allí no era necesario determinar si una proposición de esta clase *es posible* en las ciencias matemáticas y naturales; si se acepta que estas ciencias utilizan proposiciones de esta naturaleza, el problema queda superado. Por eso, en relación con la razón especulativa sólo cabía indagar *cómo es* que estas proposiciones son posibles. Kant opina que, en contraste, en el caso de la razón práctica es necesario establecer primero su posibilidad. Esto equivale a encontrar un tercer término que una al predicado con el sujeto, ya que si el predicado no puede deducirse del sujeto (como en las proposiciones analíticas), sólo nos queda justificar la proposición por un término de unión. No puede, obviamente, ser algo que pertenezca al mundo sensible porque no tendría la universalidad que la máxima requiere. Kant concluye que este tercer término es la Idea de la libertad.

La *Crítica de la Razón Pura* demostró que esta Idea no implica contradicción de carácter lógico. Es, por lo tanto, una idea posible. Kant alega que aunque no podemos probarla, la podemos asumir porque es necesaria para justificar las acciones morales. La razón práctica «tiene que considerarse libre, esto es, la voluntad de tal ser no puede ser una voluntad propia excepto si es libre[15]». La necesidad moral justifica que se conciba la libertad como posible y se actúe como si supiéramos que éramos libres.

¿Cómo es que vemos nuestras propias acciones? Desde un punto de vista

[15] *Cimentación*, pág. 448.

nos concebimos libres para actuar; desde otro punto de vista, contemplamos las acciones humanas determinadas por causas naturales. En esta parte de su ética Kant recapitula brevemente la doctrina de la primera *Crítica:* el mundo está compuesto de apariencias (fenómenos) y de cosas-en-sí (noúmena). Vivimos a la vez en un mundo de cosas sensibles y de cosas inteligentes. Esta dualidad se aplica al ser mismo: participa de ambos mundos. Su sensibilidad y entendimiento lo une al mundo de las apariencias; su razón, que independiente de los sentidos muestra espontaneidad, lo lleva a elaborar Ideas que trascienden el plano de la experiencia. En tanto el ser humano se concibe como parte del mundo sensible, obedece a leyes mecánicas de la naturaleza; en tanto se concibe como ciudadano del mundo inteligible, presupone su libertad moral. Así como la razón teórica pura concibe Ideas de lo incondicionado, la razón práctica pura busca realizar en la acción la Idea de una ley no-condicionada. La Idea es el tercer término que se necesitaba para justificar la proposición sintética *a priori* de la razón práctica.

Kant dice que el hombre «se puede considerar en *primer lugar* —en tanto pertenece al mundo sensible— como bajo leyes naturales (heteronomía); y en *segundo lugar* —en tanto pertenece al mundo inteligible— como bajo leyes que, independientes de la naturaleza, no son empíricas sino que se fundamentan simplemente en la razón. Como ser racional y, por lo tanto, parte del mundo inteligible, el hombre sólo puede concebir la causalidad de su propia voluntad bajo la Idea de la libertad; pues ser independiente de las causas del mundo sensible (y esto es lo que la razón se tiene que atribuir) es ser *libre.* A la Idea de la libertad va indisolublemente unido el concepto de *autonomía*[16]».

Esta temática kantiana revive el viejo conflicto entre libertad y necesidad, ya vivo en la Atenas del siglo V a. C. Kant lo ve como una antinomia de la experiencia humana. La libertad es una Idea sin la cual no podría existir la ley moral y el concepto de la obligación; la necesidad es un concepto indispensable para la posibilidad de la ciencia. Los dos conceptos, aparentemente incompatibles, no lo son en realidad si concebimos a la necesidad operante únicamente en el reino natural, y a la posibilidad de la libertad dentro del mundo inteligible. El hombre necesariamente ha de pensarse a la vez en los dos mundos.

Kant sostiene que al pensarse a sí misma como parte del reino noúmenal la razón práctica no excede sus facultades. Lo haría si alegara que *conocía* el mundo noúmenal, ya que todo conocimiento humano requiere la intuición de los sentidos y los conceptos del entendimiento. Pero no hay nada que nos prohiba suponernos parte de ese mundo. Esto es precisamente lo que la razón práctica hace al afirmar su libertad moral. «La razón traspasaría todos sus límites si tratara de explicar *cómo* la razón pura puede ser práctica. Esto sería idéntico con la tarea de explicar *cómo la libertad es posible.* Pues no podemos explicar nada más que lo que podemos reducir a le-

16 *Cimentación*, pág. 452.

yes cuyos objetos pueden ser dados en alguna experiencia posible. La libertad, empero, es una mera Idea: su validez objetiva no puede en manera alguna mostrarse según las leyes de la naturaleza; y, por lo tanto, tampoco en ninguna experiencia posible. Así, pues, la Idea de la libertad nunca puede ser concebida ni tampoco comprendida...[17]». Lo único que cabe hacerse es defender la tesis de la libertad como una posibilidad que justifique la acción moral; como la acción moral es un dato innegable de la vida diaria, esta justificación resulta posible y necesaria para entender la vida misma. Decir que es imposible probar la existencia de la libertad equivale a afirmar que nuestra preocupación moral no tiene fundamento. «La imposibilidad subjetiva de *explicar* la libertad de la voluntad es una misma cosa con la imposibilidad de encontrar y hacer concebible el *interés* que el hombre pueda tener en las leyes morales; y, sin embargo, el hombre de hecho muestra ese interés... Es, empero, totalmente imposible comprender —esto es, hacer inteligible *a priori*— cómo es que un mero pensamiento que no entraña en sí ningún elemento sensorial, puede producir una sensación de placer o de desaprobación... Por lo tanto, para nosotros los humanos es completamente imposible explicar cómo y por qué nos interesa la ***universalidad de una máxima como ley*** y, por tanto, la moralidad[18]». Lo importante es que la ley moral no es válida porque nos interesa; más bien, nos interesa porque la reconocemos válida.

No podemos explicar cómo la libertad es posible, ni tampoco cómo es que la razón pura puede ser práctica, o cómo es que podemos tener interés moral en la universalidad de nuestras máximas: «Aunque no comprendemos la necesidad práctica no-condicionada del imperativo moral, comprendemos su inconcebilidad[19]». Este es el límite al que alcanza la razón humana.

Kant, por lo visto, no concibió la libertad en el mundo de la naturaleza. Dentro de los cánones científicos de la época su actitud era razonable. Pero los grandes avances de la física en nuestros días quizás ha afectado esta situación. En *Física y Filosofía* el premio Nobel Warner Heisenberg, refiriéndose a este problema, apunta: «La paradoja fundamental de la teoría cuántica ha sido que Kant no pudo preverla». Si el Principio de Indeterminación de la física cuántica (Principio de Heisenberg) es correcto, en el mundo natural a nivel sub-nuclear, existe cierta indeterminación que evidencia libertad en el mundo de la naturaleza. La posibilidad de la indeterminación abre las puertas, aún más de lo pensado por Kant, para la libertad como realidad de la conciencia humana.

El primer problema será formular el imperativo categórico. Este simplemente nos ordena actuar de acuerdo con una ley universal válida para todo ser racional. Podemos formularlo: «Obra solamente según aquella máxima que al mismo tiempo puedas querer que se convierta en una norma univer-

17 *Cimentación*, págs. 458-59.
18 *Cimentación*, págs. 459-60.
19 *Cimentación*, pág. 463.

sal[20]». Este imperativo excluye el interés propio: sólo ordena «Yo debo actuar de este modo...»; no nos dice: «Yo debo actuar de este modo... si deseo esto otro...». Kant sostiene que únicamente si se concibe a la voluntad misma dictando sus propias leyes se puede entender que un imperativo excluya el interés de la persona y a la vez sea categórico.

Cree que los filósofos anteriores no descubrieron este principio supremo de la moralidad porque veían al hombre «sujeto a leyes mediante su sentido del deber, pero no se les ocurrió que sólo está sujeto a leyes que *él mismo hace* y que no obstante son *universales*, y que únicamente está sujeto a actuar en conformidad con su propia voluntad que persigue un propósito de la naturaleza, como lo es promulgar una ley de alcance universal...; si se pensara al hombre meramente sometido a una ley... ésta tendría que llevar en sí algún interés como incentivo, porque no surgía de su propia voluntad para proceder en conformidad con la ley su voluntad necesitaba *algo más* para poder ser motivada a actuar...[21]».

El imperativo categórico ordena una acción, no como medio para lograr un fin que se apetece, sino como un bien en sí misma. «El imperativo categórico, que declara que una acción es objetivamente buena en sí misma sin referencia a ningún otro propósito, esto es, sin perseguir ningún otro fin, es válido como un principio práctico apodíctivo[22]».

¿Qué es el imperativo categórico? El simple concepto de un imperativo categórico resulta por su fórmula en una ley universal. Es un imperativo formal, y por lo tanto, no sujeto a las contingencias de la existencia concreta. Se refiere a lo que *debe ser*, no a lo que *es*. De ahí su carácter de universalidad y necesidad. Kant lo formula de diferentes maneras. Una de ellas dice del modo siguiente: «Obra como si la máxima de tu acción fuera, merced a tu voluntad, una ley universal de la naturaleza[23]». Obviamente, no se refiere aquí a la naturaleza empírica de las cosas, a su aspecto de mecanismo, sino analógicamente al principio de orden y de ley que existe detrás de esas cosas empíricas: piensa que en el mundo moral exista también un sistema de ley y orden. Cree que es lícito usar la naturaleza sensible como modelo para concebir la naturaleza moral «siempre que no se hagan extensivas a ésta las intuiciones y lo que de ellas dependa, sino que se refiere a ella simplemente la *forma de la sujección a la ley en general*».

En ningún lugar de su vasta obra el filósofo pretende que del imperativo categórico se puedan derivar reglas concretas de comportamiento: «El imperativo categórico sirve, no como premisa para deducciones por simple análisis, sino como criterio para juzgar la moralidad de los principios concretos de la conducta». Kant da ejemplos de cómo se puede usar su fórmula. Se pregunta, por vía de ejemplo, si es prudente, o sea, moral, hacer una promesa que no se va a cumplir. Aplicando el imperativo categórico la contes-

20 *Cimentación*, pág. 421.
21 *Cimentación*, pág. 433.
22 *Cimentación*, pág. 415.
23 *Cimentación*, pág. 421.

tación es «no», porque si todos actuasen de este modo no podrían existir las promesas, ya que nadie confiaría en nadie.

«Asumiendo que exista algo cuya existencia posea en sí misma valor absoluto, algo que como un fin en sí mismo pueda ser el fundamento determinante de ciertas leyes, entonces en él, y sólo en él, estaría el fundamento de un posible imperativo categórico, esto es, de una ley práctica[24]». Kant considera que «es imposible concebir nada en el mundo, o aun fuera de él, que sin limitación pueda tenerse por bueno, salvo una *buena voluntad*[25]». Todos los demás bienes y sentimientos no son ni buenos ni malos en sí mismos, sino que su valoración es relativa al uso que se haga de ellos, o a la ocasión en que ocurren. Además, cree que el ser humano es un fin en sí mismo y de ahí deriva el concepto de un «Reino de los fines (ein Reich der zwecke)». En este reino cada cual es a la vez sujeto y soberano. De este concepto Kant deduce otra manera de expresar el imperativo categórico: «Actúa como si a través de tu máxima fueses miembro de un reino de los fines».

Esta fórmula surge directamente de la fórmula de la autonomía. Todos los seres racionales en tanto hacen leyes de alcance universal forman un reino o comunidad que les obliga a tratarse mutuamente como fines, y no como medios para lograr otros fines. El ser humano es el fin mismo de la vida moral, nunca el instrumento a ser explotado para servir a los demás. De aquí surge la inherente dignidad humana. «Todas las máximas de legislación propia han de estar en armonía con un posible reino de los fines, como reino de la naturaleza[26]». La dignidad humana depende de esta regla de conducta cualquiera que sea su resultado en la práctica.

Kant creyó haber demostrado, mediante un argumento analítico, que la autonomía de la voluntad es condición necesaria para la validez de los juicios morales. Creyó que cualquier filosofía que rechace la autonomía del ser, inevitablemente cae en un principio de heteronomía. Entonces los actos humanos dependerían de factores fuera del propio control. Sus acciones estarían determinadas, como es el caso en los insectos. Los motivos empíricos serían dominantes porque estaríamos totalmente sujetos a los estímulos sensoriales. El ser humano buscaría la satisfacción de sus apetitos para lograr lo que llama «su felicidad». Kant insiste en que uno tiene derecho a la felicidad, pero solamente dentro de los límites de la moral, que señala el respeto a los demás. La felicidad no es factible fuera de la moral, porque ser feliz es una cosa, ser bueno es otra. Kant opina que el cumplimiento de la ley moral constituye la fuente más pura del verdadero goce. Aun el habla popular así lo confirma, pues para la mayoría ser prudente o feliz no es sinónimo de virtud[27]». Si el buen comportamiento fuera mero asunto de cálculo, se eliminaría la «específica diferencia entre el vicio y la virtud». Kant no aprueba, como se ve, el argumento del cálculo en el diálogo *Protagoras* de Platón.

[24] *Cimentación*, pág. 428.
[25] *Cimentación*, pág. 393.
[26] *Cimentación*, pág. 436.
[27] *Cimentación*, pág. 442.

Según su ética el hombre es moral no cuando satisface sus apetitos e inclinaciones, sino cuando trasciende esos intereses y actúa por sentido del deber. Esta ley no está condicionada a ninguna condición empírica y, por lo tanto, es válida para todo ser racional.

Somos libres del orden natural para concebirnos sujetos a leyes morales en el orden de los fines, impuestas por nuestra propia y libre voluntad. Los seres humanos, como autores de una misma ley común a todos, constituyen la comunidad de «un reino de los fines». Todos estos seres están sujetos a la ley moral que por ser creación propia y común de todos, les confiere a cada uno una personalidad digna de igual respeto. Es «una asociación sistemática de seres racionales unidos por medio de leyes objetivas comunes, es decir, un reino que, puesto que estas leyes persiguen precisamente como fin la relación de esos seres entre sí como fines y medios, puede llamarse un reino de los fines (aunque claro está que solamente en cuanto a ideal)[28]».

Cuando cedemos al placer y al interés, la consciencia muestra pasividad «frente a las excitaciones materiales, como algo "afectado" y determinado por ellas[29]». La *Crítica de la Razón Pura* enseña cómo frente a la «receptividad de las impresiones» aparece la «espontaneidad» de los conceptos de la razón. Igual sucede en el campo de la razón práctica donde la voluntad, lejos de obedecer pasivamente las demandas de intereses materiales, muestra espontaneidad. Esta espontaneidad de la voluntad es su autonomía, el concepto fundamental de la ética kantiana: la voluntad sólo se somete a las máximas que ella misma establece. Esta máxima es la base de la ley moral, que Kant llama «el imperativo categórico», y que en el curso de sus escritos sobre ética parafraseó de distintas maneras.

En su extensión de la teoría de los dos mundos —apariencia y noúmenon— a la justificación de la experiencia moral, Kant acepta que la razón práctica no nos dice *por qué* una ley general que nos damos a nosotros mismos es preponderante sobre el caos de los apetitos individuales; tampoco nos dice cómo esa ley general es común y espontánea en todos los seres racionales por igual. Pretender conocer estos aspectos sería violar la tesis de la primera *Crítica;* equivaldría a pretender *describir o conocer* el mundo inteligible (noúmenal) de la voluntad. Se trata únicamente de *concebir* como posible ese mundo. Captamos esa posibilidad no en la intuición o por el entendimiento, sino en el sentimiento de nuestros propios actos, es decir, bajo la forma de un propósito. «...la razón por sí misma e independientemente de todos los fenómenos, ordena lo que ha de acaecer y, por tanto, ordena se llevan a cabo actos de los cuales tal vez no exista hasta ahora ejemplo en el mundo y cuya viabilidad podría poner incluso en duda quien lo basa todo sobre la experiencia». Es en este fundamento, nos dice Cassirer[30], «donde la vida, considerada como existencia física, se sacrifica a la idea... es donde

[28] *Cimentación*, pág. 433.
[29] Cassirer, *Vida y Doctrina*, pág. 287.
[30] Cassirer, *Vida y Doctrina*, pág. 300:

por vez primera captamos verdaderamente el sentido suprasensible: el mundo de lo 'inteligible' en un sentido crítico». Kant afirma que no necesitamos conocer teóricamente la naturaleza noúmenal de la voluntad como fundamento de la libertad; basta suponerla y sobre esta base proclamar nuestra autonomía moral.

Como hemos apuntado con anterioridad, Kant rechaza que la base de la moral sea la obediencia a Dios. Si se supone que Dios es bueno, se pretende que ya sabemos lo que es el Bien; de otro modo no podríamos conocerlo. Si por el contrario se elimina el Bien como atributo divino y se concibe a Dios únicamente como Ser Omnipotente, la moral se basaría en el miedo a su castigo. Un sistema de tal naturaleza es lo más opuesto a la verdadera moral, en el sentir kantiano. Nuestro filósofo cree que la moral nos conduce a Dios, pero que la moralidad no se deriva de Dios: «De este modo, a través del concepto del más alto Bien como el objeto y el fin de la razón práctica pura, la moralidad nos conduce a la religión[31]». Cassirer[32] así lo resume: «Debemos admitir una causa moral del universo para poder proponernos, en arreglo a la ley moral, un fin último; y en la medida en que ésta sea necesaria (es decir, en el mismo grado y por la misma razón) habrá que suponer también como necesaria aquélla». «El concepto de Dios es la forma concreta bajo la cual concebimos nuestra misión moral inteligible y su progresiva realización empírica».

En los comienzos de la filosofía crítica, Kant declaró que los temas de la libertad, la inmortalidad y Dios, constituían el verdadero campo de la metafísica, pero que esta temática superaba la capacidad de la razón teórica. Como vemos, al considerar la problemática de la moral, reivindica estas Ideas como postulados posibles de la razón práctica. De lo ya comentado se desprende que en el sentir kantiano la libertad no puede probarse teóricamente, pero como es necesaria para la acción moral, debe asumirse como posible, ya que no es una Idea contradictoria. La inmortalidad surge al concebir con sentido de duración y eternidad la misión infinita del ser racional, quien por no ser capaz del perfecto cumplimiento del deber en la brevedad de su vida temporal, necesariamente ha de concebir la posibilidad de la inmortalidad, para lograr en esa eternidad el cumplimiento perfecto de su voluntad. Como la razón ordena que realicemos el ideal de la virtud perfecta, y este ideal es inalcanzable en el mundo, debe de ser posible en una progresión futura: «Pero este progreso inacabable es posible sólo si suponemos la duración inacabable de la existencia y de la personalidad de ese ser racional, y esto es lo que llamamos la inmortalidad del alma[33]».

Kant define la felicidad como «el estado de un ser racional en el mundo, para quien la totalidad de su existencia toda proceda según su voluntad y deseo[34]». Pero como el ser humano no posee suficiente dominio sobre la

[31] *C. Razón Práctica*, p. 129.
[32] Cassirer, l.c., pág. 311.
[33] *Crit. Razón Práctica*, pág. 122.
[34] *Crit. Razón Práctica*, pág. 124.

naturaleza para que entre él y el mundo exista esa relación armónica, de manera tal que pueda establecerse *a priori* esa condición de avenencia entre el mundo y su voluntad, debemos postular «la existencia de una causa para el todo de la naturaleza que sea independiente de la naturaleza y contenga el fundamento de esta avenencia, esto es, la exacta coincidencia entre la felicidad y la moralidad[35]». Este Ser que actúa según el concepto de ley es Dios, Todopoderoso, Omnipotente, capaz de concebir a la vez nuestros estados íntimos y la justa relación entre la virtud y la felicidad. Esta Idea no contradice a la primera *Crítica* kantiana. Podemos, pues, aceptar la idea de Dios como una Idea posible.

Como ni la libertad, ni el alma inmortal, ni Dios son objetos del conocimiento sino *Ideas* cuya posibilidad se postula, no existe por tanto extensión del conocimiento a objetos supra-sensibles[36], y no se contradice la doctrina de la primera *Crítica.* Pero Kant parece indicar que la razón práctica posee primacía sobre la teórica: «Si la razón práctica sólo puede asumir y pensar como dado lo que la razón *especulativa* le puede ofrecer, entonces esta última tendría primacía. Pero si suponemos que la razón práctica tiene por sí misma principios *a priori* a los cuales ciertas posiciones teóricas están inseparablemente unidas, pero a la vez le está vedada cualquier posible penetración de la razón especulativa (aunque no sea contradictoria), entonces la pregunta es: ¿Qué interés es mayor? No cuál debe ceder, pues no necesariamente confluyen...[37]». En estos casos, si prevalece el punto de vista de la razón práctica, la teórica puede aceptar sus postulados y «unirlos a sus propios conceptos». Como la razón práctica es la razón pura en su función práctica, esto no es inconcebible. Ya que la razón práctica y la razón teórica son una y la misma razón, es inevitable que exista un punto en que ambas confluyan. En la *Crítica del Juicio* Kant considerará este problema de un modo sistemático.

Como queda dicho, en esta escuela la moralidad no presupone ni se basa en un Dios. La meta de la vida moral no es la obediencia a un Creador sino el cumplimiento del deber por el deber mismo. Aceptamos este imperativo por obediencia a una ley que se origina en la propia autonomía del ser. Pero la moralidad, aunque no emane del concepto divino, nos lleva ineludiblemente a Dios. Al buscar la armonía entre el mundo natural y el orden moral, el ser vislumbra la necesidad de lo divino. Así pues, la moralidad no surge de la religión pero conduce a ella. La Iglesia invisible, de la cual todas las religiones son aproximaciones, es la unión espiritual de la humanidad en «el reino de los fines», bajo el palio de la virtud, al servicio de Dios. En sus obras posteriores Kant elaborará esta tesis. Aun varias de las desconectas notas de su *Opus Postumum* elaboran la idea de que la consciencia del deber es consciencia de la presencia divina.

[35] *Crit. Razón Práctica,* pág. 125.
[36] *Crit. Razón Práctica,* págs. 133-35.
[37] *Crit. Razón Práctica,* pág. 120.

Un lector puede o no estar conforme con la ética kantiana, pero nadie puede negarle nobleza y altura. Es un esfuerzo serio por entender la vida moral y hacerle justicia a los intereses más antiguos y vitales del ser humano en su relación con los demás seres. Aun si se rechaza la totalidad del sistema, muchos de sus planteamientos permanecen en pie, como atisbos geniales sobre la vida moral.

CAPITULO XIV

La Crítica del Juicio

1. *Introducción*

Cuando se publica en 1790 *la Crítica del Juicio*, Kant frisa los sesenta y seis años. En su época esa edad era relativamente mayor que hoy en día, por ser menor el promedio de vida. Pero el filósofo había concluido la última de sus tres obras inmortales lleno de optimismo y con la fe de un joven. Preocupado a través de los años con la idea de que pudiera morir sin concluir la exposición de su pensamiento, veía ahora realizada su larga ambición.

Esta obra ha merecido opiniones muy dispares. Algunos creen ver en ella únicamente una colección de ensayos menores; otros la consideran la culminación, con broche de oro, del sistema crítico. Ernst Cassirer[1] opina que «con esta obra... Kant... influye más que con cualquiera otra en la totalidad de la cultura espiritual de su tiempo. Fue partiendo de la *Crítica del Juicio* precisamente como Goethe y Schiller —cada cual a su modo y por su camino— descubrieron y fijaron sus verdaderas relaciones internas con Kant».

En la *Introducción* que Kant[2] escribió para el libro, y que luego sustituyó por una más corta, empieza discutiendo los límites entre la filosofía práctica y la teórica. Opina que estos términos se usan muchas veces incorrectamente. Niega que sea «práctica» la afirmación que implementa lo teórico. Por ejemplo, la proposición que dice como bisectar una línea utiliza conocimientos teóricos y por eso no es verdaderamente una proposición práctica; simplemente se refiere a cómo aplicarlos; por lo tanto, es teórica. Las únicas proposiciones prácticas son las que contienen consideraciones sobre la libertad en la acción, las éticas. Todas las demás, determinadas por la causalidad natural, pertenecen a la esfera de lo teórico.

La posibilidad de un nexo de unión entre la necesidad natural y el mundo noúmenal es una preocupación evidente a lo largo de las dos primeras *Críticas*. La nueva obra se propone investigar a fondo este problema. La pri-

[1] Ernst Cassirer, *Vida y Doctrina*, pág. 321.
[2] H. W. Cassirer, pág. 97.

mera *Crítica* enseña que el mundo natural está determinado por la síntesis entre ciertos principios *a priori* y la intuición sensible; la segunda *Crítica* intenta probar que la acción moral no es ilusoria y que el ser humano vive a la vez en dos mundos, el natural y el noúmenal. La razón teórica es necesaria para conocer las apariencias como objetos; la práctica, para comprender la acción moral. En la *Introducción* a la *Crítica del Juicio,* Kant se refiere a la necesidad de un principio de unión entre el mundo de la naturaleza y el mundo de la libertad; sólo así será válida la tesis de la Razón Práctica. El filósofo lo encuentra en la facultad del Juicio, que constituye un nexo de engarce entre las dos partes de la filosofía, para hacer de ellas un todo. «Tiene, por tanto, que haber un fundamento de enlace entre lo suprasensible que yace en la raíz de lo natural, y lo que la noción de la libertad contiene como principio práctico... para hacer posible pasar de los principios de la naturaleza a aquéllos que se hallan de acuerdo con la libertad[3]».

En la *Introducción* Kant distingue tres facultades o poderes de la mente, a saber: la facultad cognoscitiva, el sentimiento de agrado y desagrado, y la facultad de apetecer[4]. Esta clasificación sugiere que la capacidad de sentir placer o desagrado puede mediar entre las otras dos. A renglón seguido Kant añade que existen tres modos distintos del conocer: el entendimiento que conoce leyes universales (las categorías), el juicio que resume lo particular bajo lo general, y la razón que deriva lo particular de lo general. En la opinión de H. W. Cassirer[5], la relación entre lo particular y lo general es el problema fundamental de la filosofía crítica.

Para Kant cada concepto universal es un producto *a priori* de la mente, anterior a toda experiencia pero necesario para la experiencia; capaz de determinar la existencia particular solamente si se aplica en presencia de la intuición témporo-espacial. Tal la doctrina de la *Analítica Trascendental.* En la *Crítica de la Razón Práctica* se ha avanzado un paso más: Kant ha mostrado que en el campo práctico (moral) podemos determinar lo particular (la conducta) mediante conceptos universales (el Imperativo Categórico) sin que este concepto tenga relación con alguna intuición (interés o apetito) personal. En sus dos primeras *Críticas* Kant ha discutido una tercera facultad, la del Juicio, sin la cual no se podría determinar la relación entre lo particular y lo general.

Para Kant «el Juicio en general es la facultad de concebir lo particular como contenido en lo universal. Si lo universal (la regla, el principio, la ley) es dado, entonces el Juicio que subsume lo particular bajo él es *determinante...* Si, empero, lo particular es lo que es dado, y el Juicio encuentra el universal que lo contiene, entonces el Juicio es sólo *reflexionante*[6]». No existe problema alguno en cuanto a los principios *a priori* de los juicios determinantes, pues éstos son los de la *Analítica Trascendental,* es decir, las cate-

[3] CJ, 176.
[4] CJ, 178.
[5] H. W. Cassirer, pág. 106.
[6] CJ, 179.

gorías. Corresponde averiguar si existen también principios *a priori* que hagan posible los juicios reflexionantes. Los juicios teóricos unen las intuiciones particulares bajo las leyes universales del entendimiento; los prácticos ordenan las acciones bajo otra ley de alcance universal, el imperativo categórico. Hasta ahí las dos primeras *Críticas*. Ahora, en la *Crítica del Juicio* surge un nuevo problema: ¿Acaso el Juicio tiene también leyes propias, *a priori,* que permiten buscar lo universal en lo particular?

En la primera *Crítica* los juicios determinan sus objetos por reglas lógicas. Pueden derivarse silogísticamente. En esa obra Kant discute extensamente esta clase de Juicios; de hecho, los ha usado como «hilo de Ariadna» para derivar la Tabla de las Categorías. Ahora anuncia que existen juicios reflexionantes, que a diferencia de los lógicos o determinantes refieren la representación del objeto no a un concepto sino a nuestros estados subjetivos[7]. Se pregunta: ¿Es válido juzgar *a priori* que la naturaleza está adaptada a un fin (nuestros estados subjetivos)? No se trata de un problema del conocer o del querer; no se refiere a la razón pura ni a la práctica en sí, sino a un campo intermedio que según Kant merece consideración separada. Tal la *Crítica del Juicio*.

En la *Crítica de la Razón Pura* la unidad sistemática del conocimiento es una Idea de la Razón, y por lo tanto, trasciende el mundo natural. Ahora Kant opina que puede existir un principio *a priori* que nos permita descubrir la unidad en los datos de la experiencia sin trascender el mundo natural. Este nuevo principio, por no ser un principio del entendimiento, debe de ser distinto a las categorías, en lo que a su valor objetivo concierne. Kant explica esta diferencia: el nuevo principio es subjetivo[8], su uso es simplemente eurístico, útil sólo como instrumento con qué investigar a la naturaleza.

En aquella sección de la primera Crítica[9] se discutió el uso regulativo de las Ideas de la Razón para unificar los datos de la observación en un todo; se asumió la «unidad en la diversidad» mediante «principios subjetivos que se derivan no de la constitución de un objeto sino del interés de la razón respecto a cierto posible perfeccionamiento de su conocimiento...[10]». En la *Introducción* a su nueva obra, Kant se enfrenta con los supuestos implícitos en la construcción de un sistema de leyes empíricas. Al hacer tal asumimos que el mundo empírico posee finalidad formal con respecto a estas leyes, de modo que sea posible descubrir orden en los numerosos datos que las ciencias descubren en la naturaleza. Este principio no es constitutivo de los objetos sino simplemente una máxima subjetiva del Juicio.

La inteligencia clasifica los fenómenos en géneros, y éstos en especies más abarcadoras, buscando orden en las apariencias; más todo esto sólo parece posible si el substrato de lo aparente está en realidad ordenado de

[7] CJ, 181.
[8] CJ, 184.
[9] CR. Pura, 679ff.
[10] CR. Pura, 694.

modo que se preste al intento de sistematización que realiza el pensamiento humano. Es sólo porque se asume que el mundo empírico exhibe unidad y orden, que se puede llevar a cabo la ordenación que está explícita en la ciencia.

Que los datos particulares e individuales del mundo natural exhiban orden es una idea nueva en la filosofía crítica: «La *Crítica del Juicio* descubre un nuevo hecho, esto es, que para poder tener experiencia necesitamos no sólo las leyes universales del entendimiento, cuya validez ha sido demostrada en la *Crítica de la Razón Pura,* sino también el supuesto, a base únicamente de fundamentos subjetivos, de que existen nexos entre las leyes empíricas que descubrimos, de tal modo que las podemos engarzar entre sí y subsumir bajo las leyes universales del entendimiento[11]».

En la época de su primera *Crítica,* Kant afirma que «la naturaleza es el ser de las cosas en tanto está determinada por leyes universales[12]». Ahora amplía su posición para incluir a la naturaleza en un sistema de leyes empíricas: «...en la naturaleza, atendiendo a sus leyes meramente empíricas, debemos pensar en la posibilidad de una infinita multiplicidad de leyes... con respecto a las cuales concebimos la unidad de la naturaleza según leyes empíricas y la posibilidad de la unidad de la experiencia, como un sistema de acuerdo con esas leyes... pues de otro modo no se llegaría a un enlace total del conocimiento empírico en el conjunto de la experiencia[13]». Una experiencia particular engarzada de acuerdo a leyes permanentes requiere también la trabazón sistemática de leyes empíricas para que la facultad del Juicio pueda subsumir lo particular bajo lo universal empírico, hasta alcanzar las más altas leyes empíricas y la forma de la naturaleza que les corresponden; en otras palabras, la facultad del Juicio debe ser capaz de considerar la *multiplicidad* de las representaciones particulares como si fueran un *sistema.* Sin este supuesto, estas representaciones no tendrían unidad empírica[14].

La unidad que asumimos en el conocimiento empírico implica una finalidad lógica en el mundo natural. Es decir, la naturaleza parece haber sido hecha para que la entendamos. Debemos, pues, pensar «como si un entendimiento (que no es el nuestro) se las hubiera dado a nuestra facultad cognoscitiva para hacer posible un sistema de la experiencia en armonía con leyes empíricas específicas de la naturaleza[15]». En la segunda *Introducción* que escribió para esta obra nos dice: «...la naturaleza se representa en este concepto como si un entendimiento fuese el fundamento de la unidad presente en sus diversas leyes empíricas[16]». El mundo exhibe orden y este orden es lo que la ciencia estudia. Este principio de armonía no legisla, es «solamente

11 H. W. Cassirer, pág. 109.
12 Kant, *Prolegómenos,* ed. Aguilar, pág. 97.
13 CJ, 183.
14 CJ, 185-86.
15 CJ, 180.
16 CJ, 181.

un principio subjetivo[17]». No es un principio teórico necesario para la existencia, como lo son las categorías; tampoco es un principio práctico necesario para el imperativo del deber; es un principio heurístico por el cual expresamos nuestra confianza en el orden natural y lo buscamos en el curso de la experiencia.

Mediante este principio asumimos que el mundo es inteligible para el pensamiento humano. En su primera *Introducción*, Kant escribió: «Es, pues, subjetivamente necesaria la *proposición trascendental* que afirma que esta ilimitada diversidad de leyes empíricas y esta heterogeneidad de formas naturales, que de otro modo nos asustarían, en realidad no ocurre en la naturaleza. Debemos suponer, por el contrario, que la naturaleza, por la afinidad de leyes particulares que caen bajo leyes más generales, se provee a sí misma de las cualidades necesarias para la experiencia de un sistema empírico[18]». Este supuesto que ordena la experiencia nace del Juicio: «La naturaleza especifica sus leyes universales en leyes empíricas de acuerdo con un sistema lógico en favor de la facultad del Juicio[19]».

El sentimiento del placer y del desagrado existe independiente del conocer y del sentido moral. Se puede desear un objeto por sí mismo, por el placer que su contemplación ofrece, y se puede disfrutar de un paisaje sin desear poseerlo. Como el Juicio determina el sentimiento del placer y del desagrado, esperaríamos que su facultad tuviera también principios *a priori*, tal como los poseen el entendimiento y la razón práctica.

En la sección VI de la segunda *Introducción*, Kant afirma que existe un nexo necesario entre el sentimiento del placer y el concepto de finalidad en la naturaleza. La mente requiere, para su propia satisfacción, orden en lo que piensa y contempla. Tal su estructura natural. Puesto que el entendimiento no suple un principio (categoría) que provea esta sistematización, el autor considera que la Idea del orden es producto de la facultad del Juicio, la cual por consideraciones subjetivas le atribuye finalidad al mundo natural.

La naturaleza conforma con los conceptos del entendimiento porque éstos son condición necesaria para nuestra concepción del mundo objetivo; pero no parece necesario que la naturaleza, en lo que se refiere a las diversas leyes empíricas que son producto *a posteriori* de la observación y el experimento, tenga también que concordar. La facultad del Juicio es la que mediante un principio subjetivo *a priori* busca esa unidad en el mundo empírico, pero sólo puede estar segura de haberla encontrado cuando lo confirma la observación. Por eso sentimos placer al descubrir «que dos o más leyes empíricas y heterogéneas de la naturaleza pueden unirse en un principio que las abarca a ambas», y esto «origina una satisfacción fácil de

17 CJ, 177.
18 H. W. Cassirer, pág. 114.
19 H. W. Cassirer, pág. 121.

percibir...[20]». A través de este tipo de razonamiento, Kant cree probar que el Juicio y el placer se relacionan.

Al suponer que la naturaleza en sus leyes empíricas conforma a nuestras necesidades de orden y unidad en la experiencia vivida, le estamos atribuyendo finalidad formal. Es decir, asumimos que la naturaleza se presenta bajo la forma de un sistema lógico hecho a propósito para satisfacer nuestras demandas subjetivas. Es necesario aclarar que la Idea de finalidad en los Juicios reflexionantes está usada únicamente con fines a la reflexión. Si se le atribuyera al mundo natural una finalidad en sí mismo, independiente de nuestros juicios, estaríamos trascendiendo el campo legítimo de la experiencia humana[21]. «El concepto de finalidad en la naturaleza es, pues, un mero concepto del Juicio reflexionante, el cual lo aplica para descubrir relaciones causales entre los objetos de la experiencia...»[22].

En un sistema mecánico las partes son independientes, sin estar determinadas las unas por las otras. La idea de un sistema lógico en la naturaleza, en cambio, implica finalidad, donde cada parte parece concebida para la armonía del conjunto. Esto puede sugerir la existencia de un entendimiento superior que así lo planeó. Como esta necesidad surge de un principio subjetivo, y no objetivo, no hay seguridad de que tal entendimiento superior exista. La *Crítica de la Razón Pura* ha señalado que la idea de un todo armónico es una Idea de la Razón, y que una Idea de la Razón no puede en manera alguna determinar la existencia de un objeto; es obvio, pues, que una idea reflexionante del Juicio tampoco puede determinar sus objetos; meramente los sistematiza por necesidad subjetiva; sirve únicamente como principio con que investigar el mundo natural y satisfacer nuestra propensión al orden. Este nuevo principio, por ser subjetivo, no autoriza a postular una finalidad real en la naturaleza; sólo podemos pensarla como una posibilidad.

La finalidad en la naturaleza puede concebirse de dos maneras distintas. Puede considerarse que la forma de un objeto sea el fundamento del placer o desagrado que nos produce; si juzgamos que una representación produce placer o desagrado, y que este sentimiento debe ser sentido por todos, estamos haciendo un *Juicio estético*. Pero si, en cambio, la finalidad de un objeto se concibe según «la armonía de su forma con la posibilidad del objeto en sí, de acuerdo a un concepto de la cosa que precede y contiene el fundamento de su forma[23]», de tal modo que el objeto se representa, respecto a sù forma, como realizando una finalidad en la naturaleza, entonces tenemos un *Juicio teleológico*. La *Crítica del Juicio* comprende partes distintas para justificar estas dos clases de Juicios.

En esta obra Kant trata de establecer un nexo de unión entre la razón pura y la razón práctica, es decir, entre el mundo objetivo de la naturaleza

20 CJ, 187.
21 CJ, 152, 216, 214.
22 CJ, 216.
23 CJ, 192.

y el mundo de la libertad. El juicio, al aplicar el principio de la reflexión relaciona las intuiciones sensibles con la idea de ley, y esto no puede entenderse —opina Kant— sin postular un substrato suprasensible. Al encontrar unidad en el mundo empírico lo trascendemos, y postulamos una inteligencia suprasensible capaz de justificar la unidad entre el entendimiento teórico y la razón práctica[24]».

Todo juicio expresa la adaptación de un objeto a un fin, es decir, subordina el objeto al logro de ese fin. En los juicios estéticos la finalidad es la satisfacción subjetiva que proporciona contemplar lo bello; en los juicios teleológicos el fin es el descubrimiento de una finalidad en los objetos externos. Si al observar un todo lo admiramos por la armonía y coordinación de sus partes, que sirven un fin específico, el juicio es teleológico. Si, en cambio, lo admiramos independiente del fin que pueda servir, es estético. Por ejemplo, en algunas pinturas modernas se pintan áreas de distintos colores que coexisten juntas. Esas obras ofrecen oportunidad para el goce estético por la armonía en su composición, sin que intervenga ningún propósito ulterior. El cuadro en sí es el todo.

2. *De los* Juicios estéticos

En 1764, Kant compuso un delicado ensayo sobre lo bello y lo sublime[25], que por sus observaciones sobre pueblos y nacionalidades distintas pertenece más a la literatura general y a la antropología que a la filosofía, pero que señala su interés, ya desde la época pre-crítica, en estos problemas. En 1790, en la *Crítica del Juicio,* retorna al mismo tema de manera más sistemática. Como filósofo de la estética, Kant resulta un caso raro y digno de estudio. Parecería más apto para postular una teoría de lo bello quien más hubiera disfrutado y experimentado las distintas formas del arte. Kant, en cambio, no tuvo esta variada experiencia. Sus gustos eran limitados, sus costumbres monótonas y rutinarias. Conocemos en detalle su modo de vida y no se desprende de ella que fuera un aficionado profundo a las artes. Sus poetas favoritos fueron Milton, Pope y el didáctico Haller. No gustaba de la poesía romántica, y parece no haber tenido un sentimiento elevado para la gran música, ni una experiencia real de las artes plásticas, bastante escasas en el ambiente provinciano en que le tocó vivir. Su estética no va encauzada a educar el gusto o a regular la producción artística. De hecho, en la *Introducción* niega que esos sean sus propósitos. Lo que busca averiguar y definir son las características universales y necesarias del gusto. Visto desde este ángulo, su actividad en el campo de la estética es una extensión de su filosofía trascendental.

Un juicio estético expresa un gusto, una predilección. Si me limito a

[24] CJ, 196.
[25] Friedrich, págs. 3-23.

eso, no reclamo que mi gusto tenga que ser el de las demás personas; pero si digo que algo es bello, estoy alegando validez universal, esto es, que quien no lo juzgue de igual manera está equivocado. ¿Se puede acaso justificar esta alegada validez universal?

Los juicios estéticos se caracterizan por descansar en el sentimiento y por alegar validez universal; también por ser desinteresados[26]. Como reclaman validez universal, parecen descansar en conceptos; mas esto no es cierto, según Kant, por cuanto esta universalidad es subjetiva y no objetiva; para explicarla basta con referirnos «sólo al estado mental presente en el libre juego de la imaginación y el entendimiento (en tanto estos están en mutuo acuerdo, como es requerido para el *conocimiento* en general)...[27]». Aunque el juicio estético no se basa en una categoría, Kant cree que el entendimiento participa en ellos[28]. Así, pues, sostiene que la imaginación y el entendimiento intervienen en la contemplación artística, del mismo modo que en la aprehensión de cualquier objeto témporo-espacial, pero sin que medie un concepto definido. Ambas facultades actúan libremente; es la armonía entre ellas, en la contemplación, lo que genera el placer que nos da lo bello.

En la filosofía crítica la imposición de orden es función del entendimiento. Este es un supuesto fundamental en la *Crítica de la Razón Pura,* donde el proceso se describe en tres etapas: la intuición capta la multiplicidad de la representación sensorial, la imaginación recoge estos datos para organizarlos, y la aplicación de una categoría les confiere objetividad. La unidad en un juicio estético no comprende este último paso, la aplicación de una categoría; pero Kant opina que la imaginación capta los datos intuitivos con carácter unitario únicamente porque emplea «conceptos indeterminados»: el juicio estético consiste «simplemente en la relación de los poderes representativos (la imaginación y el entendimiento) en tanto son determinados por una representación[29]». La experiencia estética no supone el uso de conceptos sino que es «la consciencia de la finalidad formal en el libre juego de las facultades cognoscitivas del sujeto[30]».

Ya establecido que estos juicios no usan una categoría pero que implican cierta relación con el entendimiento, Kant los examina según su división de las formas lógicas: cantidad, cualidad, relación y modalidad. Alega que a cada una de estas formas corresponde una definición parcial de lo bello. El método es crudo; algunos lo atribuyen a la pasión arquitectónica del viejo Kant; pero estas definiciones son luminosas, y aunque pueda objetarse el método por el cual se llega a ellas, merecen cuidadoso estudio.

La primera definición, bajo «cualidad», califica el sentimiento estético como un sentimiento desinteresado[31]. No nos interesa la existencia en sí de

[26] CJ, 211.
[27] CJ, 218.
[28] CJ, 203, nota.
[29] CJ, 221.
[30] CJ, 222.
[31] CJ, 211.

lo bello, sino su «simple presentación[32]». Es decir, si vemos una pintura de frutas, como las de Cezanne, derivamos placer contemplándola, sin desear que las frutas sean «reales» para poder comerlas. En materia de arte todos los tratadistas aceptan como básica esta apreciación. «El gusto es la facultad de juzgar un objeto, o modo de representación, según una satisfacción o desagrado ajeno a todo interés. El objeto de esa satisfacción se califica de *bello* (CJ 211).» Desinterés implica que el objeto bello satisface sin que medie el deseo particular de poseerlo: su mera forma complace como objeto de contemplación.

La segunda definición de lo bello, según «cantidad». «Lo bello es lo que, sin concepto, gusta universalmente[33].» Asumimos que el disfrute de lo bello motiva una emoción que todos deben de compartir ya que por ser desinteresada no depende de una condición privada; por lo tanto, tenemos base para suponer que otros la aprecien igualmente porque no se fundamenta en una inclinación personal. Sobre lo bello no vale discutir; uno sólo puede discutir sobre lo que está basado en conceptos. Si alguien no concurre con nuestra valorización lo único posible es pedirle que vea, oiga, toque o guste el objeto bello, a ver si experimenta la sensación de la belleza. Es decir, que ponga en libre juego sus facultades de imaginación y entendimiento para ver si logra sentir la emoción estética. Se reclama validez universal a estos juicios sin esperar, necesariamente, que otros concurran con nuestro gusto, pues se trata de un juicio subjetivo y no objetivo; es, simplemente, que esperamos «el necesario asentimiento de *todos* a un juicio que consideramos ejemplo de una regla universal, pero la cual no podemos precisar».

La más importante de estas definiciones es la tercera, bajo «relación»: La belleza se define como «la forma de la finalidad de un objeto, en tanto ésta se percibe independientemente de la representación de un fin[34]». Sucintamente, envuelve la idea del «arte por el arte mismo», y destaca lo desinteresado de la experiencia artística. Al contemplar una flor, por ejemplo, sentimos que la armonía y proporción de sus partes refleja un designio, esto es, una finalidad, pero no acertamos a ver cuál es el propósito que sirve. «Existe un sentido de significado; pero no hay representación conceptual de lo que significa. Estamos enterados, tenemos consciencia de su finalidad, sin tener un concepto del fin que se persigue[35]».

Una obra de arte puede, por el contrario, tener un propósito. Por ejemplo, una casa bella persigue como finalidad el ser habitada. En tal caso Kant habla de «belleza adherida» y no «pura», como la de la rosa. Es «pura» solamente si no exhibe finalidad; si tuviera «propósito» sería «como un juicio cognoscitivo»; un juicio es estético precisamente porque no tiene como fundamento un concepto, sino el sentimiento subjetivo de la armonía en el libre juego de las facultades mentales.

32 CJ, 174.
33 CJ, 219.
34 CJ, 236.
35 Copleston, pág. 157.

Al distinguir en esta definición parcial entre forma y materia Kant indica que la forma es lo que es común a los distintos observadores, y la materia lo que los diferencia. Los juicios estéticos se refieren a lo que es común a todos los que perciben, es decir, a la forma.

La cuarta definición de lo bello, bajo «modalidad», dice como sigue: «Bello es aquello que, sin un concepto, se reconoce como objeto de un placer *necesario*[36].» Al juzgar que algo es bello «asumimos asentimiento» universal en quienes lo perciben[37]. Este asentimiento implica que todos los seres humanos están dotados de «un sentido común» con qué juzgar, «el cual, empero, no es el sentido común ordinario *(sensus communis)*... sino un sentido común que es efecto del ejercicio libre de las facultades cognoscitivas[38]». El ejercicio es «libre» precisamente por no emplear ningún concepto determinante. Si esta definición supone que todos deben juzgar igual por estar igualmente dotados, ¿por qué entonces los gustos distintos de los seres humanos en la realidad concreta de sus vidas?

En estas definiciones se aprecian varios ángulos. El desinterés en la contemplación artística y la posible existencia de finalidad sin que se pueda precisar, son ideas notables. Vale la pena aclarar que el desinterés del goce estético no elimina ni contradice la posibilidad de que lo bello pueda servir fines útiles. Por ejemplo, puede existir el deseo de comunicar la experiencia artística a otras personas; ese interés no sería el fundamento del goce estético, sino su resultado. Igualmente, un objeto de arte puede servir un fin útil, como el de la decoración; en ese caso Kant hablaría de «belleza adherida».

En lo que a finalidad se refiere, la sensación de lo bello nos hace sentir que lo bello posee la organización y el designio propio de los objetos que sirven un fin; de este modo el objeto bello muestra finalidad; en cambio, no acertamos a descubrir ningún propósito que en efecto tenga. Una rosa, por ejemplo, es bella en sí pero no sirve ningún propósito útil en el mundo, fuera de su belleza misma. Esta «finalidad sin propósito» es patrimonio de lo bello[39].

«La finalidad es el objeto de un concepto en tanto este concepto se considera la causa del objeto, esto es, el fundamento real de su posibilidad. La causa de un concepto en relación con su objeto es su finalidad[39].» Una casa se construye para que produzca renta; en este caso la casa es la causa de la renta *(nexus efectivus)*; pero la casa no se hubiera construido si no fuera porque se deseaba tener la renta, de modo que esta finalidad —la renta— es a su vez la causa de la acción *(nexus finalis)*. El concepto de objeto existe antes que el objeto, y en este sentido es su causa.

Existen finalidades externas e internas. Si el hombre usa el trigo como alimento, cabe decir que la finalidad externa del trigo es satisfacer el apetito

[36] CJ, 240.
[37] CJ, 237.
[38] CJ, 238.
[39] CJ, 220.

humano. Pero si se concibe que las hojas, las raíces, el tallo y los granos de esa planta forman un todo armónico en que las distintas partes sirven las necesidades de la planta (su crecimiento, propagación, etc.), esa finalidad es interna. Los juicios teleológicos estudiarán la finalidad interna en los objetos naturales. Estos juicios afirman que los objetos naturales son en sí mismos el fin de la naturaleza. Son «causa y efecto» de sí mismos.

Para Kant lo bello y lo bueno no son totalmente independientes. Al igual que los antiguos griegos *(kalokagathia)*, piensa que los une una relación. Opina que lo bello es símbolo de lo bueno. Hasta el idioma ordinario así lo reconoce: se habla de algunos colores como «modestos», «inocentes», etc.[40]. La analogía entre ambos se aprecia en que el placer que da lo bello es inmediato; como lo es el cumplimiento del deber.

Kant siguió el ejemplo de Burke, distinguiendo entre lo bello y lo sublime. Quizá hoy no sea fundamental esta distinción, que desde tiempos de Longino motivó tantos escritos. La filosofía moderna encuentra una serie infinita de gradaciones y afinidades entre ambas sensaciones, que hace imposible una clara separación. No obstante, existe suficiente diferencia entre estos términos para justificar la importancia que Kant les reconoce. Como experiencia de lo bello, cita la contemplación de una flor; como ejemplo de lo sublime, el espectáculo sobrecogedor y emocionante de la mar embravecida.

La diferencia entre lo bello y lo sublime, nos dice, reside en que «lo bello en la naturaleza se relaciona con la forma del objeto, la cual forma comprende una limitación; lo sublime, por el contrario, se encuentra en un objeto desprovisto de forma, en cuanto se representa en él o mediante él, lo ilimitado, a lo cual no obstante se añade la idea de totalidad. Por eso lo bello se puede entender como representación de un concepto indeterminado del entendimiento; lo sublime como la representación de una forma indeterminada de la Razón[41]». La diferencia interna entre ambas es que «la belleza natural... entraña finalidad en su forma, por lo cual el objeto parece determinado para nuestro juicio; mientras que lo que en nosotros... da origen al sentimiento de lo sublime puede en su forma parecer opuesto a nuestro juicio, insuficiente para nuestros poderes de representación, en cierto modo algo que violenta nuestra imaginación».

La mar embravecida no es una visión sublime, es más bien horrible, piensa Kant[42]; pero el sentimiento que despierta es sublime porque la mente se ve obligada a abandonar el mundo de los sentidos para recurrir a ideas que comprenden propósitos más elevados. Es decir, Kant enlaza la experiencia de lo ilimitado con las ideas de la Razón, que exigen que las series ilimitadas se conciban como totalidades. A este nivel de su exposición Kant ha explicado lo bello mediante ideas indeterminadas del entendimiento y lo sublime por ideas indeterminadas de la Razón. «Es sublime aquello cuya

40 CJ, 334.
41 CJ, 244.
42 CJ, 246.

posibilidad misma de ser pensado revela la existencia en la mente de una facultad que excede cualquier criterio sensual[43].»

Tanto el juicio sobre lo bello como el de lo sublime son juicios estéticos; el uno, como el otro, complace a sí mismo. Al decir que algo «es bello o sublime» nos referimos no a una propiedad del objeto, sino a nuestro propio sentimiento. Son juicios subjetivos; y son reflexionantes, por no estar basados en un concepto definitivo del objeto. Pero entre lo bello y lo sublime existen diferencias significativas. «Lo bello en la naturaleza se refiere a aquella forma del objeto cuya característica esencial es la limitación. Lo sublime, en cambio, se encuentra en un objeto que comprende o provoca de inmediato la idea de lo *ilimitado,* y a esta ilimitación la mente añade el pensamiento de totalidad. Así lo bello parece exhibir un concepto indeterminado del entendimiento; lo sublime, un concepto indeterminado de la Razón[41].» La imaginación, por ser una facultad sensorial, no origina conceptos; para hacer un juicio sobre lo bello hemos de apelar al entendimiento, pero como los juicios estéticos no utilizan ningún concepto objetivo, el concepto debe de ser indeterminado, es decir, algo que se refiera únicamente al entendimiento como fuente del principio de conformidad con la ley en general *(Gesetzmässigkent überhaupt).*

Juzgamos que algo es bello porque apreciamos que no se trata de una simple representación de datos inconexos, sino que exhibe orden y forma; esto es, limitación; lo cual claramente indica conformidad con una ley o regla en general. Por lo tanto, lo bello, como ya se ha indicado con anterioridad, comprende imaginación (captar los datos sensibles) y organización (relación indeterminada con el entendimiento). Esta organización no es objetiva, pues no surge de una categoría; simplemente la sentimos, es subjetiva. Tal el análisis de lo bello. En el caso de lo sublime el asunto varía. Lo sublime comprende la idea de lo ilimitado; la ausencia de límites elimina la necesidad de postular un concepto en su síntesis; su ilimitación lo hace más grande que lo que nuestras facultades de la imaginación y el entendimiento pueden abarcar.

Al decir que algo es bello consideramos que ese algo exhibe finalidad, como si fuera hecho para provocar armonía entre la imaginación y el entendimiento, pues de esa armonía surge el placer que proporciona lo bello. Pero, ¿cómo hemos de atribuirle finalidad a la naturaleza cuando es sublime, si su ilimitación no está adaptada para armonizar con los poderes del entendimiento? Mas bien, lo sublime «parece violentar a la imaginación[44]»; es sublime, precisamente, por rebasar nuestra posible representación del mundo sensible. Lo bello sugiere finalidad en la naturaleza; lo sublime —por exceder las facultades naturales— no la muestra. «Este es un comentario finalmente necesario para separar por completo las ideas de lo sublime de (la Idea) de finalidad en la naturaleza[42]», concluye Kant. Se juzga sublime

[43] CJ, 250.
[44] CJ, 245.

aquello que por ser tan grande nos parece tener magnitud absoluta (lo matemáticamente sublime), o que por su manifestación nos hace sentir el predominio absoluto de su efecto (lo dinámicamente sublime).

Lo absolutamente grande no es un concepto del entendimiento: el entendimiento tiene la categoría de «cantidad», pero solamente permite medir comparando lo que se va a medir con una norma arbitraria, como por ejemplo el metro; por lo tanto, toda medida es siempre relativa y nunca abarca lo «absolutamente grande». Lo «absolutamente grande» tampoco es un concepto de la Razón, porque ésta, y sus ideas, versan sobre lo noúmenal y mal podrían servir para medir lo sensible. Así, pues, lo «absolutamente grande» se refiere a la facultad del juicio; no envuelve categoría del conocer, sino un juicio reflexionante, que es subjetivo. En realidad, se trata de un juicio estético: «es una magnitud que es sólo con ella misma». Lo sublime es aquello en comparación con lo cual todo lo demás es pequeño[43]». Su inmensidad resulta tan superior a las facultades de la imaginación y el entendimiento, que nos recuerda lo suprasensible. No posee finalidad natural (como lo bello), pero adquiere entonces una «finalidad» distinta: la de recordarnos las ideas de la Razón. «En lo inmenso de la naturaleza y ante la incompetencia de nuestras facultades para suplir un criterio que sea adecuado a la determinación estética de su magnitud, descubrimos nuestra propia limitación. Mas al mismo tiempo encontramos en nuestra facultad racional un criterio no-sensible que contiene como su unidad fundamental la infinitud misma, comparada con la cual todo en lo natural es pequeño. En otras palabras, encontramos en lo infinito de nuestras mentes una superioridad sobre la naturaleza[45].» «...la mente siente lo sublime de su destino, que la levanta sobre el mundo natural[46]», y nos lleva a pensarnos independientes del determinismo natural. En lo físico seremos infelices criaturas, pero moralmente somos superiores.

Al encontrar estéticamente lo que supera nuestra capacidad para medir y calcular, la imaginación se refiere, no a un concepto definitivo de la Razón, sino al principio de la Razón en general. Lo sublime tiene «finalidad» en tanto recuerda a la mente el campo ilimitado de la Razón[47].

El verdadero arte se distingue de la ciencia, porque lo bello no puede analizarse según reglas establecidas y criterios objetivos, mientras que la ciencia si se presenta a esta clase de comprobación.

El arte se divide en artes mecánicas, como la de la buena cocina, que aspira a complacer el paladar, y las bellas artes que provocan algo más que la mera sensación de placer sensual. Lo bello, como ha sido explicado, causa una armonía interna entre la imaginación y el entendimiento; su fin no es el placer que dan las simples sensaciones, sino ese gozo más elevado que surge de la reflexión. «Si el propósito inmediato del arte es producir placer, podemos llamarlo *arte estético,* que a su vez se divide en arte agradable y

[45] CJ, 261.
[46] CJ, 262.
[47] CJ, 256.

en bellas artes. El primero es aquel cuyo placer acompaña a la representación como simple sensación; el segundo, cuando su fin es un placer que acompaña a las representaciones como *modos del conocer*[48]. «Las bellas artes son, por el contrario, un modo de representación cuyo fin está en sí mismo, y aunque sin propósito definido, ayuda a cultivar los poderes de la mente y a hacer posible el comunicarlos en sociedad. La universal comunicabilidad del placer implica que ese placer no sea resultado simplemente de los sentidos sino que sea el placer que da la reflexión. Así, el arte estético, como arte de lo bello, tiene por criterio al juicio reflexionante y no a la sensación orgánica. «Tanto la naturaleza como el verdadero arte parecen desprovistos de toda finalidad humana: La naturaleza es bella cuando se parece al arte; y el arte se puede llamar bello sólo si tenemos conciencia de que aunque sea arte se nos asemeja a la naturaleza[49].» «Por lo tanto, aunque el producto del arte es en realidad intencional, no debe aparecer como que lo es; en otras palabras, el bello arte debe asemejarse a un producto de la naturaleza, aunque estemos conscientes de que es arte[50].»

Para conocer todo el pensamiento kantiano sobre estética conviene citar el lugar donde Kant resume su pensamiento sobre las ideas estéticas: «Por idea estética entiendo aquella representación de la imaginación que provoca grandes pensamientos, aunque ningún pensamiento determinado (esto es, ningún concepto) puede serle adecuado. Por eso el lenguaje no logra expresarla por completo o hacerla inteligible. Es fácil ver que una idea estética es la contrapartida de una idea racional, la cual, por el contrario, es un concepto que ninguna intuición (esto es, ninguna representación de la imaginación) puede jamás representar[51].»

Los juicios estéticos dan origen a una antinomia: consideramos el gusto atributo particular de cada cual, mas a la vez exigimos validez universal a los juicios estéticos. La tesis afirma: «Un juicio estético no se funda en conceptos; si lo fuera, sería objeto de controversia (que podría dirimirse mediante prueba)»; la antítesis: «Un juicio estético se funda en conceptos; de otro modo no habrían diferencias de gusto (no se podría ni siquiera alegar semejanza entre el gusto de las demás personas y el propio)[52].» La antinomia se resuelve fácilmente; la contradicción es sólo aparente. No existe si en la tesis se sustituye «concepto determinado» por «concepto»; y en la antítesis, a su vez, «concepto indeterminado» por «concepto». Kant concluye: «La antinomia aquí representada y resuelta descansa en la noción correcta del gusto, es decir, como juicio reflexionante. Los dos principios aparentemente incompatibles pueden, por tanto, reconciliarse porque *ambos pueden ser ciertos;* y esto basta[53].»

[48] CJ, 305.
[49] CJ, 306.
[50] CJ, 307.
[51] CJ, 313-14.
[52] CJ, 338-39.
[53] CJ, 341.

3. *De los juicios teleológicos*

En el *Fedón* Sócrates relata que el libro de Anaxágoras no lo convenció, puesto que a pesar de su doctrina del *nous*, este recurre a causas mecánicas para explicar los fenómenos; Sócrates, mediante la observación de su propia voluntad, concibe la posibilidad de causas finales. Si no huye de Atenas no es porque sus músculos se nieguen a servirle causalmente, sino porque prefiere acatar la injusta pena que le han impuesto. Aunque en el *Filebo* Platón afirma que es necesario que las cosas sean producidas por alguna causa, nunca formula una teoría cabal. En la filosofía clásica esta tarea le estaba reservada a Aristóteles, con su famosa teoría de las cuatro causas[54].

Aristóteles entiende el fenómeno de la vida orgánica como algo sin paralelo en el campo de lo inanimado. Los seres vivos despliegan unidad en sus partes, reciprocidad en el funcionamiento de estas partes, y capacidad para la reproducción. El ser vivo *se hace a sí mismo*, y de este modo trasciende las relaciones mecánicas. Su interés por la biología lo llevó a concebir la causalidad en términos teleológicos. Tanto el estudio de las formas vivas como el de la organización política se prestan a esta clase de explicación. En una semilla existe en potencia la actualización de una planta, de tal modo que cabe pensarse que la finalidad de la semilla es producir la planta. Igualmente, cuando una asamblea legisla un nuevo impuesto, el propósito es recaudar fondos para algún fin. Partiendo de parecidos ejemplos concretos Aristóteles pensó que las explicaciones a base de una *causa final* son válidas. A la Edad Media no le fue difícil seguir la pauta del Estagirita, pero con el advenimiento de la nueva ciencia y el triunfo de la mecánica de Galileo y de Newton, las explicaciones mecanicistas ganaron terreno.

La diferencia entre causalidad mecánica (o eficiente) y teleológica consiste en que en la primera lo que antecede genera lo posterior, mientras que en la segunda el fin que se persigue es lo que gobierna el proceso. Además, las causas mecánicas explican el «cómo» de las cosas mientras que las teleológicas explican su «por qué». En último análisis la explicación por causas finales surge del propio ser, cuando al realizar una faena siente que su esfuerzo muscular va encaminado y guiado por el fin que persigue; en este sentido, forma parte substancial de nuestra propia organización anímica.

Del Renacimiento en adelante las ciencias que usan la causalidad mecánica —tales como la física, la química y la astronomía— han logrado mayor crecimiento que los estudios, como la biología y la economía, que dependen parcialmente de las causas finales. No obstante, la controversia entre ambos puntos de vista permanece viva. En la teoría de la evolución de las especies, de Darwin, por ejemplo, la sobrevivencia del más apto asegura el desarrollo de formas mejor dotadas para la lucha por la vida. Esta explicación es macanicista. Pero si se piensa que posiblemente el *anlage* primitivo contenía en sí la capacidad para generar formas distintas, una de las cuales

[54] Arrillaga, pág. 395.

sería más apta para sobrevivir, estamos recurriendo a las viejas normas del pensamiento aristotélico. Aunque al presente sea más «científico» recurrir a las causas mecánicas, con frecuencia en una explicación co-existen ambos modos de pensamiento.

La idea de causalidad mecánica o natural predominante en la física del siglo XIX está altamente influenciada por el estudio de los fenómenos a nivel macroscópico. La más reciente física muestra que a nivel sub-atómico (física cuántica) o a nivel inter-estelar (principio de la relatividad de Einstein) surgen condiciones muy distintas. A base de estas nuevas situaciones en la ciencia no es posible ya tener la fe ciega que el positivismo tuvo en la causalidad mecánica.

El Dr. Louis Tobian, hijo, profesor de medicina en la Universidad de Minnesota, en un simposio recientemente celebrado en la Clínica Mayo[55] dijo: «Bien, no creo que el Gran Ingeniero haya puesto innecesariamente esas cosas en el riñón. Esa inmensa cantidad de prostaglandina sintetizada no está en la médula simplemente como una curiosidad para que el fisiólogo trabaje, y las células intersticiales tampoco están allí para que el anatomista juegue con ellas. Deben servir una clara función, y creo que el riñón las usa de una manera integral. La corteza y la médula cooperan enviando una señal que trabaja no solamente en el riñón con referencia a la eliminación del sodio, sino también generalmente en el cuerpo en la circulación total. Esta señal, entre otras cosas, regula el volumen y la presión de los líquidos por su efecto en eliminar sodio.» La anterior cita muestra, claramente, la continuada vigencia del pensamiento teleológico en la biología moderna. El problema que motivó a Kant sigue teniendo implicaciones vastas.

Kant admiraba a Newton, cuyos descubrimientos contribuyeron tanto a desacreditar las causas finales, mas no podía creer «que algún día surgiera un segundo Newton para hacer inteligible la producción de una hoja de hierba mediante leyes naturales sin que intervenga algún propósito... Tal poder le está totalmente vedado al ser humano[56]». Kant siguió un curso intermedio: aceptaba las causas mecánicas en la física y a veces en ciertos procesos biológicos, pero no en todos. De este modo el uso de las causas finales —en su opinión unas veces justificado, y otras no— se convierte en un problema fundamental de la filosofía crítica.

En su sentido más amplio toda explicación basada en un concepto de finalidad o de propósito es teleológica. Los juicios teleológicos comprenden una variedad extensa de casos distintos. En la segunda parte de la *Crítica del Juicio* Kant se limita a los juicios sobre la finalidad en la naturaleza que no obedecen a propósitos o necesidades humanas.

En los juicios estéticos ya ha estudiado la «finalidad sin propósito» de las obras de arte[57]. En los juicios matemáticos descubre otro caso de «finalidad

[55] *Hypertension Med. Knowledge*, pág. 95.
[56] CJ, 400.
[57] CJ, 205.

sin propósito»[58]. Ambos, los juicios estéticos y los matemáticos, son independientes de los deseos o interés humanos; se distinguen entre sí porque los primeros representan el libre juego de la imaginación y el entendimiento para generar placer, mientras que los juicios matemáticos se fundamentan en principios sintéticos *a priori* y en la construcción *a priori* del espacio. Estos juicios no son sobre cosas existentes sino sobre la posibilidad de las cosas; por eso «toda finalidad que se encuentre en las matemáticas debe considerarse simplemente formal[59]». La segunda parte de la *Crítica del Juicio* se limita a aquellos juicios que en la nomenclatura de Kant son a la vez materiales y objetivos; es decir, se refieren a existentes en el mundo natural. La *Crítica de los Juicios Teleológicos* versa sobre la finalidad en la naturaleza.

Cuando uno ve que si se hace A se produce B, es lógico pensar en una causalidad mecánica entre A y B, donde A es la causa de B. Pero cuando esta relación no es clara, la mente siente la tentación de recurrir a explicaciones teleológicas; entonces «la experiencia lleva al juicio... a la noción de un propósito en la naturaleza únicamente si lo que ha de juzgarse es una relación de causa y efecto y si a nosotros nos es imposible ver su necesaria conexión por ningún otro medio que no sea... haciendo que la idea del efecto sea la condición de la posibilidad de la causa[60]». La finalidad puede ser externa —que es la que Sócrates se atribuye en el *Fedón*— o puede ser interna, cual es la que despliegan los organismos vivos. La primera tiene por meta alcanzar un propósito, en el caso de Sócrates exilarse o no de Atenas para escapar al castigo. La segunda, es una finalidad en sí misma, sin ningún propósito externo.

Un organismo es en sí una finalidad, un fin de la naturaleza *(Naturzweck)* independiente de toda otra contingencia. Las partes de un organismo se regulan mutuamente y son causa y fin a la vez: «un producto organizado de la naturaleza es aquel en que todo es recíprocamente un medio y un fin[61]». Por eso, Kant opina, lo que mejor conviene para entender a un organismo son «los juicios teleológicos absolutos[62]». Este no es meramente un ente organizado, sino un ente auto-organizado; por eso se reproduce y se repara en sí mismo. Un organismo «no es, pues, simplemente una máquina porque esas sólo tienen *fuerza de movimiento*, sino que tiene en sí misma *fuerza formativa* con las cuales organiza la materia[63]».

La idea de finalidad, de propósito, en la naturaleza no es un concepto *a posteriori* derivado empíricamente, ni depende en última instancia de la sensibilidad pura que hace posible el tiempo y el espacio. En una relación de propósito, tanto mecánica como teleológica, percibimos los eventos pero nunca el hilo que los une. El análisis de causalidad hecho por Hume, que

58 CJ, 364.
59 CJ, 366, nota.
60 CJ, 366.
61 CJ, 376.
62 CJ, 369.
63 CJ, 374.

despertó a Kant de su «sueño dogmático», es aplicable en ambos casos. Pero mientras la causalidad mecánica puede ser esquematizada, las causas teleológicas no pueden serlo. Por lo tanto, Kant concluye, la finalidad en la naturaleza es una idea de la razón; no es posible esquematizarla, pero es útil y fecunda en la organización y sistematización de nuestro propio pensamiento. Su valor es regulativo para el conocimiento, no constitutivo.

Los juicios teleológicos permiten resumir en un mismo sistema a la naturaleza y al reino de los fines, descrito en la segunda *Crítica*. El hombre como fenómeno natural y el hombre como agente moral se unen en un sujeto cuyas finalidades trascienden los principios de la causalidad mecánica. Una vez que la reflexión descubre finalidad en el mundo natural —opina Kant— no podemos evitar la idea de que el universo «depende y tiene su origen en un ser inteligente... que está fuera del mundo; y la teleología, pues, debe terminar en una teología[64]». Recordemos, empero, que como la idea de finalidad es una idea de la razón todo lo anterior es regulativo y no constitutivo, por lo cual no contradice las enseñanzas de la primera *Crítica*.

«Pero por lo menos es posible considerar el mundo natural como mera apariencia, como cosa-en-sí que no es una apariencia. Además, podemos dotar este substrato con intuición intelectual, aunque distinta a la que poseemos. De ese modo tendríamos un fundamento real, aunque imposible de conocer, para la naturaleza, para esa naturaleza a la cual nosotros mismos pertenecemos. Sería así posible considerar lo necesario en la naturaleza como sujeto a leyes mecánicas, es decir, como fenómenos de los sentidos. A la vez, podríamos considerar, según leyes teleológicas, la armonía y unidad entre las leyes empíricas y las formas que ellas representan. (Esta unidad y armonía entre leyes y formas empíricas) que debemos juzgar como contingentes en lo que se refiere a las leyes mecánicas, existiría en la naturaleza como un objeto de la Razón... Así pues, habríamos de juzgar a la naturaleza de acuerdo con dos principios distintos, sin que exista contradicción entre la explicación mecánica y la teleológica[65].» Es claro que según Kant la compatibilidad entre principios tan opuestos surge de consideraciones especiales sobre lo suprasensible. Una vez más, en los finales de la tercera *Crítica*, notamos la sostenida fe del maestro en la virtualidad de sus ideas sobre la cosa-en-sí. El concepto de ***noúmenon***, que sus herederos pugnarán por eliminar, como se verá más adelante, es fundamental en la filosofía trascendental.

Luego añade: «De todo lo cual se concluye que es absolutamente imposible encontrar base en la naturaleza para explicar los nexos teleológicos, y que según la constitución de la facultad del conocimiento humano debemos buscar el fundamento supremo en un entendimiento originario que es la causa del mundo[66].»

64 CJ, 399.
65 CJ, 409.
66 CJ, 409-10.

Las tres *Críticas* han demostrado que el conocimiento humano se limita al mundo de las apariencias, de los fenómenos; el conocimiento absoluto nos está negado. Mas, no obstante, la idea de una existencia trascendente, la cosa-en-sí, es necesaria y debemos asumirla. Tal la tesis kantiana. La vida moral, el imperativo categórico, y la necesaria sistematización de las leyes y observaciones empíricas encuentran su verdadera justificación en esa realidad *noúmenal* que escapa, por completo, al entendimiento humano. El hombre vive en ambos mundos: el uno, le es conocido; el otro, lo puede asumir y pensar sin contradicción.

Según Kant, los juicios teleológicos dan origen a una antinomia. El la resuelve satisfactoriamente[67] y concluye que en investigaciones científicas lo ideal es explicar los fenómenos por causas mecánicas. Cuando esto no es posible podemos recurrir a causas finales, las cuales al ensanchar el área investigativa pueden conducir a nuevos descubrimientos. La posibilidad de usar a la vez dos métodos tan distintos no es absurda; de hecho, esto es precisamente lo que se hace en la física moderna más avanzada. Es lo que está envuelto en el famoso principio «de la complementaridad» de Bohr. Un ejemplo brillante del uso de este principio lo encontramos en los estudios sobre óptica, donde en algunos casos la luz se concibe como una emanación corpuscular mientras que para otros fines se piensa como una trayectoria de ondas.

A pesar de su defensa del método teleológico, Kant piensa que algún día ciertos procesos biológicos que actualmente no pueden explicarse mecánicamente podrán serlo; así, antes que Darwin, esbozó la posibilidad de una teoría de la evolución por medios naturales[68]. Los juicios teleológicos, como principios regulativos, sugieren problemas a investigarse por medios naturales. En los campos empíricos y morales sirven para sistematizar y organizar el conocimiento.

Es posible que futuros desarrollos en la biología y las ciencias experimentales disminuyan o eliminen la importancia de las explicaciones basadas en «propósitos»; pero en tanto el filósofo considere problemas del arte, la moral o la sistematización del conocimiento, no podrá depender exclusivamente de la causalidad mecánica, y la *Crítica del Juicio* retendrá su enorme interés filosófico.

Hacia el final de la obra Kant vuelve a considerar los tres grandes temas metafísicos a que ha dedicado buena parte de sus obras anteriores: Dios, la Inmortalidad y la Libertad. Ahora distingue entre opiniones, hechos factuales y asuntos de fe. Esta división permite sustentar un criterio más amplio en torno a esas cuestiones. Tenemos «opiniones» de aquellos asuntos que de poder verificarse serían hechos factuales; da como ejemplo el de la vida en otros planetas, algo que es posible y podría ser cierto, pero que no

[67] CJ, 387.
[68] CJ, 418-20.

hay medios de saberlo (CJ 468); por lo tanto permanece como simple opinión. Los hechos factuales (CJ 469) son conceptos «cuya realidad objetiva puede demostrarse... por una percepción que corresponde al concepto». Los asuntos de fe son los que «trascienden el uso teórico de la razón[69]».

La *Crítica del Juicio* prueba que la evidencia empírica es de genuino valor filosófico, y que sirve para suplementar y corroborar las convicciones de la consciencia moral. «La *simple capacidad de pensar* el infinito, sin contradecirnos, requiere en la mente humana una facultad en sí suprasensible. Es sólo por esta facultad y su idea de un *noúmenon*... que lo infinito del mundo sensorial, en la pura determinación intelectual de magnitud puede ser *completamente* comprendido *bajo* un concepto[70].» Los dos mundos, el de los fenómenos y el del *noúmenon*, se reúnen así en la facultad del juicio.

Estos comentarios breves, y muy esquemáticos, intentan sugerir al lector la importancia de la *Crítica del Juicio*, y como esta tercera obra es parte indispensable de la filosofía crítica.

69 CJ, 469.
70 CJ, 254-55.

CAPITULO XV

Opus Postumun: Ocaso de una vida

Al publicar en 1790 su tercera *Crítica* Kant afirmó que con este libro concluía su empresa filosófica. Pero en 1796 se arrepintió y creyó necesario una última obra que marcase «el tránsito de los principios metafísicos de la ciencia de la naturaleza a la física». El libro iba a estar dedicado a discutir los problemas a que dan lugar los conceptos de Dios, del mundo, y del hombre como intermediario entre ambos. Es posible que su deseo de contestar los recientes planteamientos de Beck, Fichte y Schelling contribuyera a la preparación de esta obra. Pero Kant, no obstante su voluntad titánica para el trabajo, era ya un anciano incapaz del esfuerzo sostenido que una empresa de esta magnitud requiere. Al morir, en 1804, lo único que nos deja es un fardo voluminoso de notas y hojas manuscritas que no guardan relación entre sí. Muchas son apuntes a considerar; otras, pensamientos larvales sobre los antiguos temas.

En 1920 Erich Adickes editó y comentó este material bajo el nombre de *Opus Postumun;* en 1936 fue incluído en la edición crítica de la Academia de Berlín en sus volúmenes XXI y XXII; en la presente discusión todas las citas se refieren a esta edición.

Esta obra ha dado lugar a un sinnúmero de polémicas. Muchas de las notas son meras repeticiones, algunas contienen afirmaciones contradictorias. No es posible decidir lo que el propio Kant hubiera eliminado en una revisión final. Todo lo que se diga en torno al *Opus Postumun* es, pues, mera especulación.

Kant había envejecido rápidamente. En 1796 rechazó el puesto de Rector de la Universidad, alegando sus muchos años y sus pocas fuerzas físicas. Pero dos años más tarde, cuando intentaron limitar su actividad en el Senado académico, reaccionó virilmente y alegó sus derechos[1]. Wasianski relata que un sabio extranjero, de paso por Königsberg, al verlo, comentó: «No he visto a Kant, sino a su sombra». En 1803 ya no podía firmar su nombre. El reblandecimiento cerebral había destruído aquel cerebro que, en mejores tiempos, iluminó a la humanidad.

Kant se sobrevivió. Su muerte en la mañana del 12 de febrero de 1804

[1] E. Cassirer, pág. 476.

conmovió a las gentes. El acto del sepelio constituyó una manifestación solemne de duelo público. Todo el que pudo acudió presuroso a ver el cadáver del hombre famoso. Durante años habían oído hablar de Inmanuel Kant, pero la inmensa mayoría nunca lo había conocido. La población de Königsberg pareció no cansarse de rendir honras póstumas al más ilustre de sus hijos. La solemnidad del entierro fue un tributo a su gloria, no al coterráneo conocido. De Kant, el Maestro genial que se movió entre lo finito y lo infinito, sólo sobrevivía su nombre y su obra inmortal. En el momento de su muerte pertenecía más a la historia y al recuerdo que al mundo de los trabajos y las faenas diarias. Es a la luz de esta situación como deben entenderse las deficiencias y contradicciones del *Opus Postumun*.

La obra, no obstante, es de gran interés para el estudioso. La metafísica de la naturaleza propone el concepto de la materia como aquello capaz de moverse en el espacio según leyes *a priori;* la física se refiere, en cambio, al movimiento de la materia bajo leyes de la experiencia[2]. Kant opina que la transición de la una a la otra es posible, puesto que la experiencia no es «algo» sencillamente dado, sino que envuelve una construcción mental. Entre la una y la otra debe mediar alguna esquematización. Esto es lo que Kant se proponía buscar. La observación empírica sólo puede encontrar lo que *a priori* hemos aportado a las representaciones; por lo tanto, deben existir principios *a priori* mediante los cuales las fuerzas en movimiento se organizan de manera formal, mientras que los objetos materiales afectados han de considerarse empíricamente[3].

Este insistir en la construcción de la experiencia sobre bases *a priori* ha hecho que muchos comentaristas piensen que Kant se inclinaba, en esta etapa, al tipo de idealismo de Fichte y de Schelling. En ciertos lugares Kant admite que «la filosofía trascendental es un idealismo, en tanto el sujeto se constituye a sí mismo»[4]. Su tono se asemeja mucho al de Fichte. Más aún, Kant añade: «el objeto-en-sí *(noûmenon)* es simplemente un *ens rationis,* en cuya representación el sujeto se da a sí mismo»[5]. El sujeto proyecta su propia unidad en la idea negativa de la cosa-en-sí. La cosa-en-sí «no es una cosa real[6]», «no es una realidad existente sino sencillamente un principio[7]», y este principio se debe al sujeto en tanto este construye su experiencia. Por lo tanto, la distinción entre la apariencia y la cosa-en-sí no es entre objetos distintos, sino algo en el sujeto mismo. Este curso de pensamiento podría favorecer la creencia de que Kant en su vejez abandonó la idea de que la cosa-en-sí fuese un mundo separado y aparte. Esto sería ir demasiado lejos a base de unas notas fragmentarias y no revisadas, que fueron proyectos de estudios para realizarse, más que la cristalización de un pensamiento defini-

2 OP XXII, pág. 497.
3 OP XXI, pág. 291.
4 OP XXI, pág. 85.
5 OP XXI, pág. 36.
6 OP XXII, pág. 24.
7 OP XXII, pág. 34.

do. Pero aún en el *Opus Postumun* abundan las pruebas de que Kant nunca varió su idea sobre la cosa-en-sí, expuesta en su primera *Crítica.*

En estos manuscritos ocurren muchas referencias al concepto de Dios, tan importante en la filosofía trascendental. Kant parece, ahora, distinguir entre el *concepto* de Dios y la *existencia* de Dios. ¿Existe un ente que reúna las condiciones impuestas por el concepto? El filósofo concibe a Dios como la suma espontaneidad y libertad. Declara: «Dios no es el alma del mundo... el concepto de Dios es de un Ser que es la causa suprema de las cosas del mundo, y que es una persona»[8]. Lo que Kant concibe es idéntico al Dios extramundano, trascendente del cristianismo. El mundo depende de su creador.

Algunas notas del *Opus Postumun,* si se toman fuera de contexto, podrían hacer pensar que Kant había abandonado la idea de la existencia real de Dios, mientras mantenía la de su Idea: «...el concepto de tal Ser no es el concepto de una substancia, esto es, de una cosa que exista independiente del pensamiento, sino la Idea, la cosa pensada, *ens rationis* de una razón que se constituye como objeto del pensamiento y que produce, según los principios de la filosofía trascendental, proposiciones *a priori* y un ideal, respecto al cual no es factible preguntar si tal objeto existe; puesto que el concepto es trascendental»[9]. Aunque a simple vista pueda pensarse que la anterior cita, y otras parecidas, nieguen la existencia de un Dios trascendente, esto no es correcto. En primer lugar, por el carácter fragmentario, preliminar y desarticulado del *Opus Postumun;* en segundo lugar, por la evidencia de la cita misma, a la luz de la primera *Crítica.* La *Crítica de la Razón Pura* establece que la idea de Dios es un Ideal Trascendente; que Dios no puede ser substancia, porque es una Idea de la Razón; por lo cual su existencia no puede ser conocida por el entendimiento humano. En el *Opus Postumun,* visto según estas consideraciones, Kant no altera la doctrina sentada en sus anteriores obras.

Refiriéndose a Dios nos dice:«Lo vemos como en un espejo: nunca frente a frente[10]. El hombre es el nexo en que se unen el Mundo y Dios. Podríamos interpretar esta cita diciendo que el hombre, que vive entre el mundo de las apariencias y el mundo *noúmenal,* es el espejo; por eso su visión de Dios es imperfecta, puesto que es sólo un reflejo, una parte de lo absoluto que se filtra al mundo de las apariencias. Pero esta visión incompleta es suficiente para las necesidades de la consciencia moral, opina Kant. Dios en realidad existe, pero la razón teórica no puede conocer su existencia real.

8 OP XXI, pág. 19.
9 OP XXI, pág. 27.
10 OP XXI, pág. 33.

CAPITULO XVI

Destino de la filosofía kantiana

Una reseña de Kant, por breve que sea, debe señalar el futuro inmediato de su doctrina. En cierto sentido su sistema no es una filosofía, sino una propedéutica; mas bien, una introducción a la filosofía sistemática. El pensador se dedicó a averiguar los límites del conocimiento. Su crítica demuestra la imposibilidad de las viejas metafísicas, basadas en conceptos absolutos, seguras de que la razón humana podría conocer las primeras y las últimas realidades. Ante este pensamiento racionalista Kant postula la cosa-en-sí, límite que la razón no puede alcanzar. Se trata de un concepto negativo. De este modo el sabio de Königsberg le legó a la posteridad dos grandes problemas: primero, el de usar su sistema para construir una nueva filosofía; segundo, el de investigar la cosa-en-sí. Esta es la ingente labor que afrontaron sus inmediatos sucesores, especialmente Reinhold, Maimon, Beck, Jacobi, Schulze, Bardilli y Fichte, el más prominente de todos.

El pensamiento de todo gran filósofo sufre cambios notables al ser interpretado por sus discípulos y continuadores, debido a interpretaciones distintas o a mayor acento en uno que otro aspecto. Así sucedió en las diversas escuelas que se formaron después de la muerte de Platón[1]. Lo mismo, inevitablemente, estaba destinado a ocurrir entre los continuadores de Kant.

El problema de la cosa-en-sí sería causa de interminables debates, muchos de los cuales están vivos aún. El concepto, propiamente dicho, no es afín al entendimiento. Si es «algo» de lo cual nada se sabe ni se puede saber, ¿cómo hemos de saber que existe? Sin embargo, esta oscura idea parecía esencial al kantismo. Es la marca que limita al entendimiento. Jacobi, en 1787, decía que sin la cosa-en-sí no se podía entrar al kantismo, pero que si se mantiene vigente no se puede permanecer en él. El desarrollo posterior está en buena medida encaminado a eliminar la cosa-en-sí, esa oscura entidad que causa las sensaciones, pero que no se produce de la actividad del sujeto y que no puede expresarse en términos cognoscitivos porque habría que emplear las categorías del entendimiento, que Kant ha limitado al mundo del tiempo y del espacio. La «cosa» es tan enigmática que cuando en la anterior oración decimos que «causa las sensaciones» ya estamos con-

[1] Arrillaga, pág. 233.

fundidos, atribuyéndole la categoría de la causalidad; esto ilustra que se trata de un concepto del cual ni siquiera es posible hablar en los términos del idioma corriente.

Sus continuadores sintieron que Kant no había logrado deducir las distintas *Críticas* de un principio absoluto y único. Por creer que el entendimiento requiere «algo» fuera de sí mismo, no pudo concebir ese principio abarcador. Por esta razón, opinaban, su filosofía desembocó en el concepto de la cosa-en-sí. Podría decirse que las dos tendencias principales entre sus herederos fueron descubrir el principio absoluto y único del cual todo se produce, y eliminar la cosa-en-sí. A estas metas contribuyó mucho el clima intelectual de la época. La revolución francesa, demoliendo estructuras milenarias, así como el reciente movimiento del romanticismo en Alemania, fomentaron el sentido de libertad y autonomía en la consciencia humana. Goethe escribe su *Fausto,* que es un desafío al destino, un reconocimiento cabal a la infinita potencialidad del ser. Se vive una época de total renovación. Las obras de Hamann, Jacobi y Herder evidencian la exaltación de la fe como valor positivo. Los recientes descubrimientos en la electricidad y en la química (Lavoisier) contribuyeron también a estimular la confianza en el destino humano. Todas estas fuerzas afectaron de manera notable la herencia kantiana.

Kant había reconocido la capacidad para la síntesis como la esencia suprema del espíritu. Desde esta base, usando los postulados de la razón práctica, sus continuadores levantarían los grandes sistemas idealistas. Cristóbal Teófilo Bardilli, de origen suavo, fue el primero en proporcionar una base firme para la especulación idealista, luego hecha famosa en las filosofías de Fichte, Schelling y Hegel. Sobre esta base levantó una doctrina que constituye, en realidad, la primera filosofía pan-lógica de su tiempo. Desgraciadamente, la redactó en términos tan confusos que no logró la atención que merecía; ideas muy similares, expresadas por Schelling en la fase intermedia de su desarrollo filosófico, tuvieron mayor repercusión.

Bardilli deduce el objeto a partir del sujeto. Afirma que los conceptos, juicios y raciocinios son productos objetivos; aunque «representados» por un sujeto, su carácter fundamental no se agota con la repetición; por lo tanto, no se agota en el sujeto; «su ilimitada posibilidad de repetición, no obstante su esencia unitaria, da testimonio de que ésta su esencia es algo de todo punto no subjetivo, es decir, que tiene un ser en sí en el que arraiga su universalidad y necesidad real para todo sujeto[2]». «No es la naturaleza de la percepción, sino la del puro pensar, la que exige la realidad del objeto.» Bardilli convierte el pensar en lo originario de todo contenido. La esencia conceptual es la forma sustancial de las esencias reales. Cada existencia aislada plasma lo universal lógico en la singularidad de su ser. La representación del objeto sólo puede representar al objeto por estar sometido a las mismas leyes que él. De ahí que sea posible el conocer, esto es, la relación de iden-

2 Hartmann, vol. I, 56.

tidad entre el objeto y su representación. De este modo Bardilli se acerca al principio kantiano de la identidad entre las condiciones de la experiencia y las del objeto de la experiencia. Tiene que existir un nexo de unidad entre el hombre y la naturaleza para que éste la pueda conocer.

Los post-kantianos, al enfrentarse con el problema de la cosa-en-sí y de la consciencia, entendieron —como Reinhold— que la razón pura no podía resolver estos problemas; sólo la razón práctica podía afrontarlos. Ya Kant había señalado, en su teoría ética, que la libertad y el postulado de un orden moral universal son realidad únicamente en el terreno práctico. Las bases, pues, estaban listas para los desarrollos posteriores. Fichte, el primer discípulo y émulo del maestro, alegaba que había convertido la ética kantiana en una filosofía existencial de la acción. Comenzó su sistema con postulados de la razón práctica y consideró que la voluntad del hombre es el valor más absoluto y válido del universo. Para él lo principal y fundamental es la actividad moral que abre al ser las puertas de lo absoluto. El determinismo es indigno del hombre; sólo en el terreno práctico, en su acción moral, logra éste su verdadera vocación. Partiendo de la libertad moral Fichte tratará de entender el mundo natural.

Johann Gottlieb Fichte poseía como dotes naturales la llama ardiente de un misticismo lleno de voluntariedad y de confianza en sí mismo. Terco y obstinado, se consideraba autosuficiente. Venía de origen muy humilde. Hijo de un aldeano sajón, advino a la vida en Rammenau el 19 de marzo de 1762. De niño pastoreó animales en el campo. Su prodigiosa memoria lo salvó de estas estrecheces. Oía los sermones y los retenía admirablemente; tanto que un día, cuando un rico terrateniente llegó a la iglesia tarde para oír el sermón, los vecinos lo enviaron al campo para que lo oyera reproducido en los labios del niño-pastor. El terrateniente quedó tan impresionado que se propuso sufragar la educación de Fichte. Aunque su benefactor murió súbitamente sin proveer para el futuro, fue esta coyuntura afortunada la que lo sacó del campo y lo envió a una educación esmerada en Jena y Leipzig. En 1788 lo encontramos de tutor en Zurich. Allí se enamora de una joven de noble estirpe, Johanna Rahn, sobrina del poeta Klopstock, que fue siempre su ángel protector, librándolo de las intolerancias de su carácter terco y brindándole el apoyo emocional tan necesario en su accidentada existencia. De este modo su noble y exaltado espíritu encontró en ella el necesario equilibrio.

En Leipzig, en 1790, descubre y lee las obras de Kant. Este hecho es la piedra angular de su vida filosófica. Al año siguiente visita al maestro en Königsberg y le lleva una obra inédita, *Versuch einer Kritik aller Offenbarung;* cuando el impresor de Kant la publica y por un error aparece sin el nombre del autor, el mundo literario asume que es obra del propio Kant. Kant se ve obligado a aclarar que el autor era Fichte, y al elogiarlo altamente, convierte a Fichte de la noche a la mañana en un personaje famoso. Esto le abre las puertas de una cátedra en Jena. Una controversia sobre teología le obliga a renunciar a esa posición, pero ya nada puede impedir su promi-

nencia. En 1804 ocupa la silla de filosofía en Berlín. Sus últimos diez años son notables. Desgraciadamente, al final ocurre una epidemia. Su esposa, que ha estado socorriendo a los enfermos, adquiere la enfermedad pero se salva; Fichte, en cambio, sucumbe a ella. De joven soñó influenciar al hombre para las causas santas; ahora, al final (1814), logra la muerte de un mártir mientras servía de enfermero en los hospitales improvisados de Berlín.

Según Fichte, pueden existir dos posiciones filosóficas: el idealismo y el dogmatismo, ambas internamente consistentes. Como la tarea de la filosofía es explicar la experiencia, ésta versa sobre las ideas que poseemos de las cosas. El dogmático deriva la idea comenzando en la cosa; el idealista comienza con la idea y de ahí prosigue a la cosa. Ambos enfoques son consistentes y lógicos: uno elige entre ellas, según Fichte, «de acuerdo con la clase de hombre que uno es». Su Doctrina de la Ciencia *(Wissenschaftslehre)* trata de probar que la idea de las cosas es una actividad de la consciencia. No puede haber en el *ego* nada que no sea producto de la actividad del *ego*, dice. Este es el reverso del camino kantiano: Kant comienza con la representación que la consciencia recibe, Fichte con la actividad primaria del *ego* que produce la representación[3]. El *ego* funciona en nosotros sin que sepamos cómo o por qué; es la realidad primigenia con la que empezamos. Según su pensamiento se fue cristalizando, el problema de las inter-relaciones entre los infinitos *egos* del mundo empírico lo llevaron a postular un espíritu o ego absoluto que interconecta o gobierna a los *egos* individuales. Cuando su filosofía alcanza este punto, ha vuelto a introducir en la metafísica un principio similar a la cosa-en-sí de Kant.

Si en introspección analizo mi propia consciencia, puedo pensar en mí (el ego), y en otra entidad distinta (el *non-ego*). Pero cuando pienso en el non-ego es por virtud de una actividad del ego. La introspección no nos revela la actividad primaria del ego; siempre percibimos esa actividad sobre cosas limitadas y no sobre la no-limitación con que debe comenzar[4]. Por abstracción llegamos a un primer postulado: «El ego se reconoce a sí mismo». Yo soy yo. Yo es igual a yo. Luego a un segundo principio: «El ego postula un non-ego.» Pero esto es contradictorio: tenemos tesis y antítesis, falta la síntesis de ambas, que será el tercer postulado: «El ego postula un ego limitado en oposición a un non-ego limitado.» Como se verá, el método de Fichte es el de la famosa dialéctica, luego tan discutido en torno a Hegel. La tesis es un aserto que revela un momento de la verdad; igualmente lo es la antítesis. Pero ambas se contradicen y esto no es posible, ya que ambas son manifestaciones de una actividad espiritual indivisible; por lo tanto, la contradicción no puede ser fundamental. La síntesis las supera a ambas y, al cancelarlas, las conserva como momentos en el desarrollo de la verdad. A su vez esta síntesis se convierte en tesis, y el proceso dialéctico co-

[3] Royce, pág. 165.
[4] Hoffding, vol. II, 153.

mienza de nuevo. Usándolo Fichte deriva el tiempo, el espacio y otros conceptos fundamentales. Pero la verdadera trascendencia de su método no está en esto, sino en el uso y difusión que alcanzó en la filosofía de Hegel, aunque Hegel las más de las veces lo emplea sin mencionarlo directamente[5]. La dialéctica supera las limitaciones de las antiguas lógicas, que sólo permiten un desarrollo lineal y no resuelven el problema de las contradicciones. Kant, de manera velada y embrionaria, había señalado el camino con su división entre la sensibilidad, el entendimiento y la razón; con su clasificación en categorías, esquemas y principios; y sobre todo, con la cuádruple tricotomía de su Tabla de los Juicios.

Fichte creía que su *Doctrina de la Ciencia* era la realización de la empresa que Kant legó a sus herederos. El sistema de la razón debía originarse en un solo principio absoluto; pensó, en armonía con la segunda *Crítica*, que la libertad era este principio. Partiendo de la Razón práctica construyó su *Doctrina;* no pudo partir de la Razón teórica porque ésta sólo nos da la representación en que ya aparece la dualidad de sujeto y objeto, lo cual crea el problema de la cosa-en-sí que es odioso a todo idealismo. Postuló que el principio supremo de deducción nunca es un hecho, ya que un hecho es siempre algo para la consciencia y por lo tanto está sometido a las leyes de la consciencia; de modo que presupone lo que iba a deducirse. Pero en la consciencia existe algo más originario que el hecho: el acto productor *(Thathandlung)* del hecho *(Thatsache)*. De este modo el «yo» no es cognoscente, sino activo y creador. Si el alma, o la cosa-en-sí, produjera al objeto, caeríamos en una causalidad trascendente; pero si el «yo» o *ego* productor explica al yo empírico y al no-yo (non-ego), el problema de la dualidad queda salvado sin violar los límites kantianos de la razón teórica.

El realismo ingenuo del «sentido común» asume que el objeto *es*. El análisis filosófico de la *Doctrina de la Ciencia* muestra que el *non-ego*, que es el objeto, es producto de la imaginación productora, es decir, del *ego*. El sentido común ve las cosas como realidades externas; esto se debe a que se trata de un proceso inconsciente. Fichte es oscuro. De ahí que su doctrina sólo logró claridad cuando encontró en Schelling *(Sistema del Idealismo Trascendental,* 1800) un intérprete genial que sustituyó la fórmula de la «actividad no reflexiva del ego» por su descripción más afortunada de «producción inconsciente». La actividad original no reflexiona sobre sí misma; es la dialéctica del filósofo la que revela su actividad. Por eso el sentido común la ignora y cree en la «realidad» del objeto. Así nace la ilusión de la realidad objetiva. La representación que el sujeto percibe del objeto es la reproducción de lo ya producido, y de este modo se explica la correspondencia entre el objeto y su representación. El espacio y el tiempo, como formas de la intuición, son productos de la imaginación: nada puede existir en el entendimiento que no resulte de la imaginación.

Fichte se preguntó si el acontecer histórico era mero azar o si obedecía a

[5] Kaufmann; *Hegel, A Reinterpretation,*

un punto unitario. Creyó contestar esta disyuntiva en el sentido afirmativo de que la libertad es la meta del proceso histórico, donde se desenvuelve progresivamente la razón del hombre. Comenzando en la inocencia, la humanidad llega al pecado; pero lo trasciende en el reino de la razón consciente. Fichte criticó duramente a la Ilustración. Vio que el hombre al desenmascarar las supersticiones se llenaba de vanidad y, por no aceptar ningún dominio sobre su ser, terminaba en un nihilismo espiritual, en una libertad vacía de contenido, que no puede servir para ennoblecer la vida. Frente a este estado de cosas, en su *Discurso a la Nación Alemana,* concibió al estado nacional como la base de la justicia y la culminación de la idea histórica. Mucho de este pensamiento reaparecerá en la filosofía de Hegel.

La idea religiosa fue siempre una fuente perenne en su espíritu. Va aumentando en importancia hasta que al final su ideario está plenamente saturado de Dios. Tenía la convicción de que la ley moral nos obliga a ver el mundo como encaminado a un fin. El orden cósmico y Dios son una y la misma cosa. Es un panteísmo al estilo de Plotino.

Su ida de Dios supera y excede todas las posibilidades del raciocinio. Quizás por eso, en sus días de Jena, lo acusaron equivocadamente de ser ateo. Le había negado el *ser* a la divinidad y esto fue interpretado como ateísmo, no viendo que presagiaba una idea aún más grandiosa de Dios. Fichte no negaba la *existencia* del Ser Supremo, sino que éste fuera un «objeto», es decir, «algo» para un sujeto. Dios, para Fichte, es el ente único; si se elimina su sustancialidad su naturaleza se destaca como actividad pura. Dios no es un ser sustancial sino el principio ordenador del universo. Fichte desemboca en un panteísmo ético. Lentamente su *Doctrina de la Ciencia,* en subsiguientes ediciones, se fue transformando bajo la influencia del concepto religioso. Todo se encierra en Dios, la consciencia es revelación de Dios y el mundo es un fenómeno derivado de la consciencia. La libertad, en la última versión de la *Doctrina,* es la meta de una voluntad imperfecta; una voluntad moralmente perfecta no tendría razón para «deber ser»; por lo tanto, ya no sería libre puesto que haría lo que inevitablemente tiene que ser. Para «renacer en Dios» el ser se hunde en la divinidad mediante un acto libre, pero al renacer ya no es libre. La consciencia se ve a sí misma como parte de la vida divina y al proyectarse en esta contemplación desaparece su dualidad de sujeto-objeto.

Quien desee conocer a Fichte y no tenga acceso a sus obras mayores, encontrará en *La vocación del hombre*[6] un esquema claro del desarrollo de su pensamiento y una muestra notable de la intensidad de su sentimiento. Esta obrita se compone de tres partes: La Duda, El Conocimiento, y La Fe.

El autor inicia una investigación para determinar lo que él es y cuál es su vocación en la vida. Al principio se contempla como parte íntima de la naturaleza, determinado por firmes leyes causales. Todo lo que es, lo que fue o lo que va a ser está rígidamente fijado por lo que le ha precedido. Si

6 Fichte, *La Vocación del Hombre,* Open Court, ed.

es así, no hay mérito en la virtud ni delito en el mal. La voluntad se reduce a la ejecución ciega de lo que está predicho. No existe, pues, la libertad: no es uno el que actúa, sino la naturaleza con su inflexible determinismo. Esta idea lo horroriza. No puede aceptar una explicación que destruye la raíz de su ser: No es posible creer que su «yo» sea por otro o en otro y no por sí. Fichte afirma la primacía de su ser, y convencido de que el anterior análisis debe de estar errado, prosigue a investigar la posibilidad de que su «yo» actúe libremente. Su meditación se convierte en un alegato de su libertad. Comienza postulando la libertad de su pensamiento (razón) y de su voluntad: «...esta voluntad cuya razón de ser no depende de ninguna otra razón, se moverá y moldeará primero mi propio cuerpo y a través de él el mundo que lo rodea[7]». «Seré señor de la creación y ella mi esclava. La afectaré en la medida de mi capacidad, pero ella no ejercerá influencia en mí[8].» Esta es la tarea que el filósofo se impone: «ser libre, en este sentido, significa que yo me haré lo que yo vaya a ser»; «Yo me creo a mí mismo; mi ser con mi razón, mi razón con la razón misma[9]». Su anterior error fue considerar como iguales a todos los existentes, no comprender que la inteligencia es distinta, afirma. La inteligencia es un poder superior, «no es ya la mera capacidad para observar; es la fuente misma de la acción[10]».

Entre la teórica que reconoce su libertad en la acción y la que lo considera determinado por leyes causales naturales, no le es posible escoger. Ambas son posibles. No sabe cuál elegir y se desespera. En medio de su desesperación se le aparece un Espíritu que le dice: «tiemblas ante los fantasmas de tu propia creación». El Espíritu, lentamente lo conduce, mediante un razonamiento adecuado, a admitir que uno sólo puede conocer sus propios estados mentales. Ver, oír, tocar son meras sensaciones; la evidencia de «objetos externos» es únicamente la sensación interna de nuestra propia personalidad. Sólo tenemos constancia de los estados de nuestra propia consciencia. «En todas las percepciones tú percibes solamente tu propia condición»; que las «cosas» son distintas las unas de las otras se debe a cambios internos en la consciencia. «Las sensaciones están en mí, no en el objeto, porque yo soy yo y no el objeto; tengo conciencia únicamente de mí mismo y de mi propio estado, no del estado del objeto. Si existe la consciencia del objeto, esa consciencia es, ciertamente, ni sensación ni percepción: de esto estoy claro», le admite el autor al Espíritu. Pero también cree que además de los atributos existe la «sustancia» que los exhibe. De esta equivocación lo libra el Espíritu, nuevamente mostrándole que sólo existen las sensaciones. Uno sólo percibe sus propios estados, mas la mente asume la existencia de una sustancia que los funde, y así crea la idea del objeto. Esto lo hace porque inconscientemente reflexiona en términos de causalidad y asume una base para sus sensaciones. El Espíritu le dice: «Hablando estrictamente, tú no tienes

[7] Fichte, l.c., pág. 28.
[8] Fichte, l.c., pág. 29.
[9] Fichte, l.c., pág. 30.
[10] Fichte, l.c., pág. 31.

consciencia de las cosas, sino... consciencia de una consciencia de las cosas, y ahora percibirás que por la suposición que has hecho le has añadido a un conocimiento que posees otro a que no tienes derecho.» El primero es conocimiento inmediato, el segundo es mediato. La primera consciencia surge tan pronto uno descubre su propia existencia; la segunda depende de la primera. La primera es pasiva, mera recepción; la segunda es acción, pensamiento. A través de ella uno le prescribe leyes al ser y a sus relaciones. Nos perdemos en la intuición de las propias sensaciones y por eso nos olvidamos de que residen en uno; de ahí surge la aparente externalización del objeto: «...lo que es meramente un estado o afección en uno, al ser transferido o proyectado en el espacio se convierte en atributo del objeto; pero su proyección en el espacio no es por intuición sino por pensamiento...». «Es por tu propia naturaleza como inteligencia que el espacio aparece ante ti...» «Entre el estado de la simple sensación, y el espacio que aparece ante ti no hay la más mínima conexión, excepto que ambos están presentes en tu consciencia.» «...en eso que llamamos conocimiento y observación de cosas externas, en todo tiempo reconocemos y observamos sólo nuestro propio ser...». «Y por eso, mortal, sé libre; vive siempre sin los miedos que te han atormentado. Ya no temblarás ante una necesidad que existe sólo en tu propia mente; ya no tendrás miedo de ser aniquilado por cosas que sólo existen en tu mente...»

El individuo que lo escucha no puede compartir estas ideas, e increpa al Espíritu por reducir toda la realidad a simples presentaciones sensoriales; una presentación es «sólo un retrato, la sombra de una realidad» y esto no le satisface. Bajo esta teoría, «nada es permanente», ni fuera de uno o en uno, «todo se convierte en un fluir incesante; no habría ser... Todo la realidad se transforma en un sueño extraño...». El Espíritu le contesta: «Todo conocimiento, empero, es sólo de imágenes, de representaciones; siempre falta algo en ellas, lo que corresponde a las representaciones. Esa falla no puede ser suplida por el conocimiento; un sistema del conocimiento es necesariamente un sistema de meras imágenes, totalmente desprovisto de realidad, significado o propósito...; todo el mundo material surge del conocimiento, y es él mismo el conocimiento; pero el conocimiento no es realidad... Ya conoces la ilusión (de lo material)... Tú ahora buscas, y bien sé por qué razón, algo real detrás de las meras apariencias, otra realidad...; en vano buscarás crearla por el conocimiento o a través de él. Si no tienes otro órgano para aprehenderla nunca la encontrarás. Pero tú tienes ese órgano...»

El individuo exclama: «Yo demando algo más que una mera presentación o concepto; algo que sea y haya sido, y que será aún cuando las presentaciones cesen; algo que las presentaciones únicamente registran, sin producirlo o alterarlo... ¿Qué es este "algo" más allá de toda presentación, que busco con ansia tan ardiente?». De lo más hondo de su ser brota una admonición: «No meramente SABER, sino, de acuerdo con tu conocimiento HACER, esa es tu verdadera vocación.» «Cuando actúo, sin duda sé que actúo y cómo actúo; no obstante este conocimiento no es el acto mismo, sino solamente observación de él.

Esta voz que escucho me anuncia, por tanto, precisamente lo que buscaba; algo más allá del mero saber, y que en su naturaleza sea completamente independiente del conocimiento.»

«¿Qué soy? Sujeto y objeto a la vez, un ser consciente y aquello de que estoy consciente. La mente que piensa y yo mismo el objeto de ese pensamiento...» En este momento de su meditación le asalta, como a Descartes en otra época, la duda de que cuando cree actuar por voluntad propia sea sólo marioneta de un poder extraño. Un meditar profundo lo convence de que debe desechar tales dudas y «limitarse a la posición del pensamiento natural..., arrojar fuera de sí todas esas refinadas y sutiles investigaciones que podrían volverlo escéptico». Por fin cree que ha entendido al Espíritu. Lo que le dará luz será la fe, «la voluntaria aceptación del punto de vista natural... de lo que en inicio sanciona el conocimiento y eleva a seguridad y convicción lo que de otro modo sería mera ilusión. Lo que importa no es el conocimiento sino la decisión de la voluntad a admitir la validez del conocimiento.». Más adelante afirma: «...toda mi convicción es materia de fe; procede de la voluntad y no del entendimiento». De este modo la voz de su conciencia se convierte en su guía: «Oirla, obedecerla honestamente y sin reservas, sin miedo ni equivocación, ésta es mi verdadera vocación, el propósito y fin de mi existencia.»

Evita el solipsismo porque cuando aparecen los fenómenos ante él, en el espacio, les transfiere la idea que tiene de sí mismo: «los concibo como seres iguales a mí». «Aunque la especulación, llevada a sus extremos, me diga... que esos supuestos seres... son producto de mi propia capacidad representativa... la voz de mi consciencia me dice: "Sean lo que sean en sí y por sí, actúa hacia ellos como si fueran seres libres, independientes de ti... Honra su libertad... como si fuera la tuya propia"...» Esta actitud se traduce, por primera vez, en la idea de que «aquí, cierta y verdaderamente, existen seres como yo mismo, libres e independientes». La objetividad de experiencia está a salvo.

«Mi mundo es el objeto y esfera de mis deberes...» Cuando se pregunta si ese mundo en verdad existe, descubre su realidad en la seguridad del sentido moral. La realidad si «no se aprehende en la idea de los deberes, ciertamente se vislumbra en la demanda de nuestros derechos». «...es la fe necesaria en la propia libertad y poder, en nuestra propia actividad real y en las leyes definitivas de la acción humana, lo que está en la raíz de nuestra fe en una realidad externa...» «Estamos obligados a actuar..., tenemos que asumir una cierta esfera de esa acción; la esfera es el mundo real... De la necesidad de actuar procede la consciencia del mundo real... No actuamos porque sabemos, sino sabemos porque somos llamados a actuar; la razón práctica es la raíz de toda la razón[11].»

No puede creer que lo que lleva el sello de la razón, «se pierda jamás en la evolución progresiva de las edades». Con un firme sentido del progreso humano, niega que «toda la existencia de la humanidad pueda ser un juego inútil, sin significado ni propósito». No preguntamos a la historia si el

[11] Fichte, l.c., pág. 111.

hombre es ya moral, ni tampoco si la cultura antigua, limitada a pequeños centros, fue o no superior a la actual; preguntémosle más bien, si ha existido jamás una época en que la cultura existente haya estado más difundida que la actual. En eso ve progreso y tiene confianza en el porvenir del hombre.

El hombre alcanzará el bien común cuando triunfe sobre los egoísmos individuales. Ese es el propósito de la vida terrenal. Cuando se haya llegado a este punto, no será posible mayor progreso sobre la tierra. «La humanidad permanecería inmóvil en su cambio; por lo tanto, su meta terrenal no puede ser su más alta meta». No; siempre existirá una meta más alta que le dará sentido y uso a nuestra innata vocación moral. «...un nuevo mundo de acción se abre ante mí. Lo descubro solamente por ley de la razón, y satisface sólo a la ley de mi espíritu. Concibo ese mundo y, limitado como estoy por mi visión sensual, tengo que nombrar lo que no tiene nombre; lo capto meramente en y a través del fin prometido a mi obediencia». «Y ahora el Mundo Eterno surge ante mí... aparente a mi visión mental. En este mundo la *voluntad* aislada, tal cual yace escondida para el ojo mortal en la secreta oscuridad del alma, es el primer eslabón en la serie de consecuencias que se extienden por el reino invisible del espíritu: del mismo modo que en el mundo físico, la acción —cierto movimiento de la materia— es el primer eslabón en la cadena material que enlaza el reino de lo natural. La voluntad es el principio vivo y eficiente en el mundo de la razón, tal cual el movimiento lo es en la naturaleza. Estoy en el centro de dos mundos opuestos: uno visible en que la acción es la única potencia efectiva, y otro invisible y absolutamente incomprensible en que la voluntad es el principio que gobierna. Yo soy una de las fuerzas primitivas de ambos mundos. Mi voluntad los incluye a ambos».

«Mi vida presente no puede ser, razonablemente, el propósito total de mi existencia.» «...esta vida presente debe tener relación con una vida futura, como un medio con un fin... La vida presente es, por lo tanto, con relación al futuro, una vida en la fe.» «Esta es mi total y sublime vocación, mi verdadera naturaleza. Soy miembro de dos órdenes: el uno espiritual, en que gobierno sólo por mi voluntad; el otro sensual, en que opero por mis actos... Soy inmortal... El mundo suprasensorial, no es un mundo futuro, ya está presente.» «Tenemos, ciertamente, de acuerdo con la fórmula de una doctrina sagrada, primero que 'morir en el mundo y nacer de nuevo, antes de alcanzar el reino de Dios'... Sumergido en meros objetos terrenales... el Alma inmortal permanece, en cadenas, adherida a la tierra. Sólo la salud del corazón conduce a la verdadera sabiduría. Dejad, pues, que mi vida entera sea ininterrumpidamente dedicada a este propósito.»

«Ni yo, ni ninguna otra criatura finita y sensual, puede concebir como la simple voluntad logra tener tales consecuencias...; ¿cómo entonces podemos... reconocer realidad a algo que no se puede imaginar ni concebir?» Fichte cree que la voluntad divina está unida a nuestras voluntades, que El es el lazo espiritual del universo racional. «De tal modo estoy unido al Uno, a

Aquél que únicamente tiene verdadera existencia, que por eso participo de su ser». «Esta VOLUNTAD me une a mí mismo; El también me une a los demás seres perecederos, tales como yo, y actúa como el común mediador entre todos nosotros. Este es el gran misterio del mundo invisible y su ley fundamental, en tanto que es un mundo o sistema de muchas voluntades individuales... ¿Dónde está la ley en ti que te permita captar las determinaciones de otras voluntades absolutamente independientes de ti? En resumen, el reconocimiento mutuo y la acción recíproca de los seres libres en este mundo es inexplicable por las leyes naturales o las del pensamiento; sólo se puede explicar a través del Uno en que están unidas... por la Infinita Voluntad que los sostiene y que los abarca en Su propia esfera... Únicamente por la fuente común de nuestro ser espiritual es que nos conocemos los unos a los otros...»

«La Voluntad Eterna es absolutamente creadora del mundo, en la única forma en que puede serlo..., en la razón infinita... Sólo en nuestras mentes El ha creado un mundo, por lo menos aquél en que nos desenvolvemos. El aniquilará para nosotros esta vida y nos introducirá a una vida nueva, producto de la virtud... Somos eternos porque El es eterno.»

Refiriéndose a Dios, afirma: «Tú eres mejor conocido por la gente sencilla y devota. Para ellos eres quien escudriña los corazones y conoce sus más recógnitas profundidades... Tú eres el Padre que siempre desea el bien...; piensan en Ti como en un *hombre* más grande... pero nunca pueden concebirte como Dios —el Infinito— a quien nadie puede medir...».

«...esta vida es un lugar de prueba y educación, una escuela para la eternidad...» Como en San Agustín, para Fichte este mundo está hecho para que no gane el otro: «...morir en el mundo, para renacer, y aún aquí abajo comenzar una vida nueva». La voluntad Eterna es suprema: «Nunca soñaré gobernar el mundo en su lugar, oir la voz imperfecta de mi propia sabiduría en vez de Su voz en mi conciencia, o sustituir la visión parcial de una criatura miope por Su vasto plan que cubre todo el universo... Sólo existe una cosa que puedo saber: lo que debo hacer. Del resto nada sé; conozco que no sé nada».

Fichte descansa en la convicción de que el mundo pertenece a la Suprema Sabiduría y al Supremo Bien, y de este modo es bienaventurado en su fe. Dice que cuando se excita y molesta por las contradicciones y aparentes errores de la vida cotidiana, «es el hombre práctico del mundo el que» en él se incomoda, «no el hombre contemplativo que reposa tranquilo en la serena calma de su espíritu». Refiriéndose a Dios concluye: «Tu vida fluye como un nexo que une expíritu con espíritu... Por este nexo misterioso cada individuo percibe, entiende y se ama a sí mismo únicamente en otro ser; cada alma se desarrolla sólo a través de otras almas, y ya no existen seres aislados sino solamente la humanidad».

Hemos condensado en apretada síntesis esta obrita, de la cual existen buenas traducciones en varios idiomas, a diferencia de las obras mayores de Fichte que son tan difíciles de conseguir. Instamos al lector a leer *La Voca-*

ción del Hombre: ella cumple el fin que el autor perseguía el escribirla, que fue difundir los principios de la filosofía idealista. En otra de sus obras[12]Fichte declara: «La clase de filosofía que uno adopta, depende de la clase de hombre que uno es, porque un sistema filosófico no es un mueble sin vida que uno pueda elegir o rechazar..., sino que está animado por el alma del que lo profesa». Fichte vivió a cabalidad este *dictum.* Su sistema no surge de principios evidentes sujetos a demostración, sino de la firme convicción de su voluntad. Así construyó un sistema de idealismo ético. El fin de la vida carnal no es la ciega aquiescencia a los impulsos sensuales de la naturaleza física; la verdadera vocación del ser es cumplir las necesidades de su condición moral, que lo lleva al descubrimiento de mundos más perfectos y nobles.

Kant tomó de Rousseau la doctrina de la superioridad moral de la voluntad, pero la cualificó, insistiendo en que la voluntad moral es a la vez una voluntad racional, es decir, sujeta a la ley. Nunca aceptó subordinar las normas intelectuales a los dictados de la moral o de la religión. En ese sentido fue un racionalista. Fichte, su primer gran discípulo, no tuvo esos miramientos; afirmó la primacía de la voluntad sobre el entendimiento. Kant, además, creía que las formas del conocimiento, las categorías, son universales y necesarias para los seres racionales sin excepción. Fichte, en cambio, tomó estos factores del conocimiento en un sentido más individualista. Si ninguna ley moral me puede obligar, excepto cuando yo libremente la acepto, ninguna ley universal del entendimiento puede tampoco regularse, insistía. De ahí que su filosofía se torne a veces egocéntrica, y su orientación surja de las demandas de su propio «yo». La única necesidad es la que prescribe el *ego.* En el curso de su desarrollo filosófico, varió un poco sus ideas; hacia el final nos habla de un Espíritu Absoluto del cual participan (¿a la manera platónica?) los innumerables «yo» de los seres individuales. Terminó en un idealismo ético en que el Espíritu es la única realidad. En su etapa final el «yo» individual está subordinado al desarrollo del Absoluto, y éste se manifiesta históricamente en la vida de la comunidad. Este pensamiento no está tan alejado de las ideas futuras de Hegel.

Como ha dicho un notable pensador moderno[13]: «La vida de Fichte es como la de otros románticos de su tiempo, que comenzaron rebeldes y terminaron conservadores».

Para él «la sinceridad de mi esfuerzo, la seriedad de mi labor, es lo único que puede hacer que el mundo externo sea real para mí. Y es mi 'yo' y sus demandas lo que provee las únicas razones para creer en Dios». Para Fichte no existe diferencia esencial, en lo que a problema metafísico se refiere, entre «creer que» y «creer en». «Cualquier cosa es metafísicamente real si nosotros tenemos, o debemos, creer en ella, aunque no tengamos razón, en el sentido ordinario, para decir que exista[14]».

12 Fichte, *Sämmtliche Werke,* vol. I, pág. 434.
13 Aiken, pág. 54.
14 Fichte, *Vocation,* pág. 54-55.

Fichte comenzó su filosofía rechazando la cosa-en-sí de Kant por considerarlo un concepto inútil. Pero en su evolución como pensador concluyó postulando un Espíritu Absoluto al cual asimiló todos los «yo» individuales. De este modo, al final, retornó a lo que comenzó negando, a una «cosa-en-sí» fuera de la sensibilidad humana.

En el ensayo que motivó su renuncia a la cátedra de Jena[15], el filósofo había escrito: «Nuestra vocación moral es por lo tanto resultado de una actitud moral y es idéntica a nuestra fe. Por eso es correcto mantener que la fe es la base de toda certidumbre». «Nuestro mundo es el material sensualizado de nuestro deber; lo último es lo verdadero y real de las cosas, la genuina materia prima de todas las apariencias». «La compulsión que sentimos de creer en la existencia de las cosas es una compulsión moral... Es nuestro deber lo que está revelado en el mundo de los sentidos». «Esta es la verdadera fe: este orden moral es lo *Divino* que aceptamos... Esta es la única confesión posible de fe; hacer lo que el deber prescribe... sin calcular consecuencias. Así, lo Divino cobra vida y realidad en uno». «La fe que hemos explicado es la completa y total fe. Este orden moral, vivo y efectivo, es idéntico con Dios». «Si la fe se mantiene en lo inmediatamente dado, será firme e inquebrantable; si depende de los conceptos antropomórficos de un Dios personal entonces se vuelve insegura, porque tal concepto es imposible y está plagado de contradicciones... Es por eso un error discutir si existe o no Dios. Por el contrario, que existe un orden moral cósmico, que cada individuo racional tiene asignado su lugar en tal orden y que su trabajo cuenta, que el destino de cada persona... se deriva de ese plan, que sin este plan nada sucede..., que los actos buenos triunfan mientras los malos fracasan..., todo esto constituye una verdad absolutamente válida». Claramente vemos que aún en sus primeros escritos estaba ya, larvalmente, el eticismo de sus obras finales.

Hemos dado gran importancia a Fichte porque fue el primer discípulo en diferir de Kant, y por ser un filósofo digno de más atención que la que se le da hoy en día. En él están todas las dudas y muchas de las soluciones, que el idealismo postulará. Fichte comienza con Kant y termina disputándolo; Schelling, el príncipe de los románticos, empieza como seguidor de Fichte y evoluciona también para crear una filosofía propia. Tal fue el destino de estos hombres iluminados que recibieron la herencia de Kant.

Friedrich Wilhem Joseph Schelling (1775-1854) es el niño prodigio del Idealismo Alemán. Profesor en Jena a los veintitrés años, se había iniciado como seguidor de Fichte, pero ya en 1797, al publicar *Ideen zu einer Philosophie de Natur*, comenzó a diferir y a revelar el sello de un pensamiento propio. En esta obra sostiene que la naturaleza no puede subordinarse a la vida mental, difiriendo así de la *Doctrina de la Ciencia*. En Jena, en el círculo selecto de los Schlegels, de Novalis, Tieck y Steffens, el joven profesor se vinculó a lo más puro del naciente romanticismo. El impulso román-

[15] *Philosophisches Journal*, vol. VIII (1798).

tico, afín a su naturaleza soñadora, se creció en estas asociaciones. Su mente se inclinó a buscar en grandes intuiciones simbólicas la llave secreta con que entender y reconciliar las contradicciones de la realidad. Una naturaleza poética así inclinada no podía soportar las limitaciones de una metodología estricta. En el transcurso del tiempo nuevos problemas afectaron la visión de su espíritu. El filósofo no reparó en cambiar de modo sensible su trayectoria intelectual, por lo cual con frecuencia se dice que en el curso de su vida produjo no una filosofía, sino cinco sistemas distintos. Aun en sus más afortunados tiempos está inconsistencia le restó mérito. Hegel, en cierta ocasión, burlonamente comentó que Schelling realizaba su propia educación frente al público, es decir, que había comenzado a escribir sin estar aún formado. En sus conferencias sobre la historia de la filosofía, no obstante, Hegel destaca la importancia de Schelling como el último gran filósofo anterior a él. Dice: «...Schelling adquirió su educación filosófica ante el público. La serie de sus escritos es a la vez la historia de su propia educación y representa su ascenso gradual, más allá del principio fichteniano y del contenido kantiano en que se inició; no contienen una secuencia elaborada de posiciones filosóficas, unas tras otra, sino que son las etapas de su formación[16]».

El sistema de Fichte pecaba en reducir la naturaleza a una posición subordinada, a un medio para la acción creadora del *ego*. Schelling sintió que las mismas fuerzas que Fichte había descrito en la consciencia, la dualidad de lo infinito y de lo limitante, existían también en la naturaleza. Como la vida consciente depende de contradicciones, la naturaleza en que emerge la consciencia debe también exhibir estas fuerzas opuestas. Creyó probar que por etapas progresivas el mundo evoluciona a la vida consciente. Lo externo es una manifestación del espíritu. La ciencia materialista yerra al explicar los fenómenos mediante otros fenómenos; lo que la filosofía demanda es el origen común en un principio único: según Schelling, esto es lo que revelará la unidad de lo natural. De espalda a los datos de la ciencia, busca la raíz común en una interpretación simbólica. «Para él, como para Novalis, todo lo que existe es en realidad poesía; los procesos de la naturaleza son una poesía inconsciente que alcanza consciencia en, y para, el hombre[17]». Esta confusión de ideas no tienen ya valor alguno, excepto para el estudio del pensamiento de la época.

En 1804, en *Philosophie und Religion,* admite que la naturaleza revela fuerzas antagónicas que no pueden derivarse de una unidad absoluta. Para este tiempo, en otra publicación importante, concluye que sólo se puede concebir al Dios personal si se postula una antítesis dentro de lo absoluto: la unidad absoluta no basta para explicarlo todo. Por eso, en el análisis de lo natural siempre quedará un residuo que la razón no podrá explicar: una parte del caos primigenio. De este modo Schelling reconoce la existencia de lo irracional, de algo que resiste los poderes del entendimiento. Su filosofía

16 Citado por Kaufmann, págs. 166-67.
17 Hoffding, vol. II, 168.

termina admitiendo límites al conocimiento, tal como el kantismo había señalado.

Fichte, como Kant, propulsaba lo que algunos llamaron «idealismo subjetivo». En ambos, el mundo externo aparece en el Yo empírico como parte de la «consciencia en general». Schelling concibió la naturaleza como el sistema objetivo de la Razón. La vio como una unidad donde la materia culmina en la vida consciente. Derivar lo orgánico de lo inorgánico fue su gran anhelo. En su pensamiento los postulados kantianos se unen con la visión espinozista, en aquella época re-descubierta por los románticos alemanes y aceptada por Goethe. Spinoza les había mostrado la posibilidad de la naturaleza como unidad, y esta visión no se perdió en Schelling y en su gran discípulo Ocken.

Además de la influencia de Spinoza su obra se ve influenciada por el poeta Schiller, a quien la lectura de la *Crítica del Juicio* le abrió horizontes nuevos. El idealismo trascendente de Kant había dado lugar al idealismo ético de Fichte; éste, a su vez, al idealismo físico de Schelling en su *Filosofía de la Naturaleza,* ahora, la influencia de Schiller generaría un idealismo estético donde el arte es el terreno propicio para la educación moral y científica del género humano. Schiller desarrolla estos conceptos en su *Cartas para la Educación Estética de la Raza Humana.*

Entrar en más detalles sobre el pensamiento de Schelling no corresponde a una obra como la presente, dedicada enteramente a Kant. No obstante, vale apuntar que uno de sus discípulos —Carlos Cristián Federico Krause (1781-1832)— ejerció notable influencia en España y en los países de habla hispana. Krause vio el universo como el desarrollo de la «esencia» divina. La «esencia» no es la razón indiferente sino el fundamento vivo del universo. El krausismo llega a España vía Julián Sanz del Río, quien en 1860 publica en Madrid *Ideal de la Humanidad para la Vida,* y más tarde, el *Compendio de Estética* y su *Sistema de la Filosofía.* Tuvo en España adeptos como Giner de los Ríos, Azcárate, Francisco de Paula, Canalejas, Salmerón y otros. Su influencia se nota en Castelar y la generación del 98. Sirvió para despertar la consciencia filosófica tras el largo letargo en que la tenía sumida el escolasticismo. Más útil por sus intenciones y resultados prácticos que por su validez teórica, el krausismo es indispensable para entender la evolución del pensamiento español en la segunda mitad del siglo XIX.

Aunque la filosofía de Schelling, sus distintos sistemas, sean hoy mayormente de interés histórico, no obstante su pensamiento inspiró muchos desarrollos que aún tienen vigencia. Su afirmación de que el hombre es la culminación del proceso creativo no podía pasar inadvertida; tampoco la idea de que los mitos son un sistema simbólico basado en principios *a priori.* Ernst Cassirer, en su *Filosofía de las Formas Simbólicas,* le debe mucho a esta última fase de Schelling. Heidegger en *Introducción a la Metafísica* comienza con el problema que atormentó a Schelling: ¿por qué existe algo en vez de nada? Esta tormentosa pregunta, juzgada «horrorosa» por Heidegger, es el tema central de su *Ser y Tiempo.* A los psicoanalistas modernos y a

buena parte de Wittgenstein, los anticipó en aquellos pasajes oraculares en que se expresa así: «El filósofo que conoce su vocación es el médico... que busca sanar consciencias lentamente, con mano suave curar las profundas heridas del alma humana. Restaurar es algo más díficil, ya que la mayoría no desea curarse y, cual pacientes acongojados, gritan en protesta si uno se acerca a sus heridas».

Del mismo modo que Fichte se inicia como émulo de Kant, y luego Schelling comienza como seguidor de Fichte, igualmente Hegel en sus primeros pasos aparece como mantenedor de Schelling. Pronto se libera de esta relación y establece una doctrina propia. Su idealismo lógico o absoluto constituye la culminación gloriosa del idealismo alemán. La mente analiza su propio contenido como categorías de la realidad, como formas de la vida cósmica. El fin de la filosofía es entender que la multiplicidad de las formas constituye únicamente distintos «momentos» de un proceso unitario. El método dialéctico le sirve para unir estos «momentos» en el desarrollo progresivo del espíritu. De este modo su pensamiento adquiere connotaciones historicistas, y el proceso de la vida cósmica se convierte en el progresivo desenvolvimiento de la Idea.

Sería imposible resumir concepción tan vasta en unas escasas páginas. Hegel es un filósofo vivo. Jaspers lo considera uno de los cuatro grandes filosófos de Occidente. Por un tiempo su filosofía cayó en el olvido, pero recientemente ha tenido un renacer[18]; principalmente por las clases de Alexandre Kojéve en la Ecole des Hautes Etudes, de París[19] y por las obras de Hyppolyte[20]: El ciclo filosófico que va de Kant a Hegel constituye[21] una de las más grandes aventuras del espíritu humano, quizás su período de más profunda especulación. Los herederos de Kant descargaron a cabalidad su gran misión histórica.

Queremos concluir esta obra citando las palabras luminosas de Ortega y Gasset[22], en un ensayo memorable: «De la magnífica prisión kantiana sólo es posible evadirse ingiriéndola. Es preciso ser kantiano hasta el fondo de sí mismo, y luego, por digestión, renacer a un nuevo espíritu. En el mundo de las ideas, como Hegel enseña, toda superación es negación; pero toda verdadera negación es una conservación. La filosofía de Kant es una de esas adquisiciones eternas —*χτῆσιs eìs aèi*— que es preciso conservar para poder ser otra cosa más allá».

18 Kaufmann.
19 Kovéje.
20 Hyppolite.
21 Jaspers, *La Filosofía*, págs. 143-44.
22 Ortega y Gasset.

Bibliografía

ADICKES, ERICH: *Kants lehre von der Doppelten Affektion Unseres Ich als Schüssel zu Seiner Erkenntnisthlone*. Tubigen: Mohr, 1929.

ALEXANDER, H. G. (ed.), *The Leibnitz-Clarke Correspondence*. Manchester Univ. Press, 1956.

AIKEN, HENRY D.: *The age of Ideology*. The New American Library. New York, 1956.

ARISTÓTELES: *Obras Completas*. 12 vols. Oxford, Claredon Press, 1908-1959.

ARRILLAGA TORRENS, RAFAEL: *La Filosofía Griega, Introducción al Pensamiento Moderno*. Ed. Rev. de Occidente, Madrid, 1976.

BECK, LEWIS WHITE: *A Commentary on Kant's Critique of Practical Reason*. The Univ. of Chicago Press, 1963.

CAIRD, EDWARD: *The Critical Philosophy of Inmanuel Kant*. 2 vols. 2da. ed., London, 1909.

CASSIRER, ERNST: *Rousseau, Kant, Goethe*. 1945.

CASSIRER, ERNST: *Kant, Vida y Doctrina*. 2da. ed., Fondo de Cul. Econ. México, 1968.

CASSIRER, H. W.: *A Commentary on Kant's Critique of Judgement*. Barnes & Noble, Inc., Nueva York, 1970.

COLLINGWOOD, ROBIN GEORGE: *An L say on Metaphysics*. Oxford, Claredon Press, 1940.

COPLESTON, FREDERICK: *A History of Philosophy*. vol 6, Part II. Doubleday & Co., Garden City, N. Y., 1964.

FICHTE, J. G.: *Sämmtliche Werke*. I. H. Fichte, ed. 8 vols. Berlin, 1845-1846.

FICHTE, J. G.: *The Vocation of Man*. Trad. de William Smith. The Open Court Publ. Co., La Salle, Ill., 1965.

FRIEDRICH, CARL J.: *The Philosophy of Kant*. The Modern Library, Nueva York, 1949.

HARTMANN, NICOLAI: *La Filosofía del Idealismo Alemán*. 2 vols. Trad. de Hermán Zucchi. Ed Sudamericana, Buenos Aires, 1960.

HOFFDING, HARALD: *A History of Modern Philosophy*. 2 vol. Dover Publ., Nueva York, 1955.

HUME, DAVID: *A Treatise of Human Nature*. Ed. por L. A. Selby-Bigge. Oxford, Claredon Press, 1888; re-impreso, 1951.

Hypertension Medical Knowledge Self-Assessment Program. Ed. por Health Learning Systems, Inc., Bloomfield, N. J., 1977.

HYPPOLITE, JEAN: *Situation de l'Homme dans la Phênoménologie Hegelienne.* Les Temps Modernes, II, 19, 1947.

HYPPOLITE, JEAN: *Genêse et Structure de la Phênoménologie de l'Esprit.* Paris, 1946.

JASPERS, KARL: *Kant.* Harcourt, Brace & World. Nueva York, 1962.

JASPERS, KARL: *La Filosofía.* Fondo de Cult. Econ. México, 1953

KANT, INMANUEL:*Kritik der Reinen Vernunft.* Stuttgart, Phillipp Reclan Jun, 1970.

KANT, INMANUEL: *The Critique of Pure Reason.* Trad. por Norman Kemp Smith. Londres, MacMillan, 1968.

KANT, INMANUEL: *The Critique of Pure Reason.* Ed. abreviada del Modern Library. Nueva York, 1958.

KANT, INMANUEL: *Sämmtliche Werke.* Gesammelte Schriften. ed. de la Preussische Akademie der Wissenschaften. 22 vols. Berlin, George Reimer y Walter de Gruyter & Co., 1902-1942.

KANT, INMANUEL: *Obras Selectas.* Ed. El Ateneo. 2da. ed. Buenos Aires, 1961.

KANT, INMANUEL: *Prolegomena, and Metaphysical Foundations of Natural Science.* Trad. y ed. por Ernest Belfort Bax. London, G. Bell & Sons., 1883.

KANT; INMANUEL: *Prolegómenos.* Trad. de Julián Besteiro, 4ta. ed. Buenos Aires: Aguilar, 1965.

KANT, INMANUEL: *Prolegomena to any Future Metaphisics,* Trad. con Introd. por L. W. Beck. Nueva York, Liberal Arts Press, 1951.

KANT, INMANUEL: *Groundwork of the Metaphysics of Moral.* Trad. por H. J. Paton. Nueva York, Harper & Row, 1964.

KANT, INMANUEL *Cimentación para la Metafísica de las Costumbres.* 4ta. ed., Buenos Aires: Aguilar, 1973.

KANT, INMANUEL: *Crítica de la Razón Práctica.* Buenos Aires, Edit. Losada, 1968.

KANT, INMANUEL: *Critique of Practical Reason.* Trad. e Introd. por L. W. Beck. The Bobbs-Merrill Co., Indianapolis y Nueva York, 1956.

KANT, INMANUEL: *Lecture on Ethics.* Nueva York, Harper & Row, 1963.

KANT, INMANUEL: *Critique of Judgement.* Trad. de James Creed Meredith. Oxford, Claredon Pres, 1969.

KANT, INMANUEL: *Crítica del Juicio.* Buenos Aires: Edit. Losada, 1961.

KAUFMAN, WALTER: *Hegel, a Re-Interpretation.* Doubleday & Co., Garden City, N. Y., 1966.

KEMP SMITH, NORMAN: *A Commentary to Kant's «Critique of Pure Reason».* 2a. ed. Nueva York, Humanities Press, 1962.

KOJÊVE, ALEXANDRE: *Introduction to the Reading of Hegel.* Nueva York, Basic Books, Inc., 1969.

KOHLER, WOLFGANG: *The Place of Value in a World of Facts.* Nueva York y Toronto, The New American Library, 1966.

KORNER, S.: *Kant,* Baltimore, Md.; Peguin Books, Inc., 1955.

LEWIS, CLARENCE IRVING: *An Analysis of Knowledge and Valuation.* La Salle, III., The Open Court Publ. Co., 1946.

MOORE, GEORGE E.: *Philosophical Studies.* Patterson, N. J., Littlefield, Adams & Co.,1959.

PACI, ENZO: *La Filosofía Contemporánea.* Buenos Aires: Edit. Universitaria, 1966.

PARSONS, CHARLES D.: *Infinity and Kant's Conception of the «possibility of experience»*. Philos. Reviews. 73, (1964).

PATON, H. J.: *Kant's Metaphysics of Experience*. 2 vols. Londres, George Allen & Unwin, Ltd. Nueva York: MacMillan, 1936.

PATON, H. J.: *The Categorical Imperative*. Londres, Hutchinson, 1963.

PAULSEN, FRIEDRICH: *Inmanuel Kant, His Life and Doctrine*. Trad. de J. E. Creighton y Albert Lefebre. Nueva York, 1902.

RHINE; J. B.: *Some Basic Experiments en ESP*. Journal of Para-Psychology vol. I, 1931, págs. 70-80.

ROSS, SIR DAVID. *Aristotle*. Londres: Methuen & Co. Ltd., re-impresión, 1968.

ROYCE, JOCIAH: *El Espíritu de la Filosofía Moderna*. Buenos Aires: Ed. Nova, 1947.

ORTEGA Y GASSET, JÓSE: *Obras Completas*. 4a. ed. Vol-IV. Ed. Rev. de Occidente, Madrid, 1957. págs. 25-26.

RUSSELL, BERTRAND: A *History of Western Philosophy*. Nueva York, Simon & Schuster, 1945.

SCHMIDT, RAYMOND: *Kant Die Drei Kritiken*. Stuttgard, Alfred Kroner, 1969.

STRAWSON, PETER F.: *Los Límites del Sentido*. Madrid, Edit. Rev. Occidente, 1976.

STERN; ALFRED: *Problemas Filosóficos de la Ciencia*. San Juan, P. R., Edit. Universitaria, 1976.

STERN, ALFRED: *Folia Humanística*, Vol XVI (1978), págs. 25-30.

WELDON, T. D.: *Kant's Critique of Pure Reason*. 2a. ed., Oxford, Claredon Press, 1958.

WINDELBAND, WILHELM: *A History of Philosophy*. 2 vols. Nueva York, Harper & Bros., 1958.

WOLFF, ROBERT PAUL: *Kant's Theory of Mental Activity*. Cambridge, Mass., Harvard Univ. Press, 1963.

WOLFF, ROBERT PAUL: *Kant's Debt to Hume via Beattie*. Journal of the History of Ideas. 21: 117—123 (Jan-Mar 1960).

WOLFF, ROBERT PAUL (ed.): *Kant, A Collection of Critical Essays*. Garden City, N.Y., Doubleday & Co., Inc., 1967.

WAHL, JEAN: *Tratado de Metafísica*. México, Fondo de Cult. Econ., 1960.

Indice analítico

Absoluto, lo: definición, 125.
Alma, el: 126-129; 133-135; Refutación a Mendelsohn, 139; en Fichte, 243.
Als-Ob, doctrina del: 147; 205.
Analítica Trascendental, Libro I, 55-81; Libro II, 83-117.
Analogías de la Experiencia: 93, 97-108.
Anfibología de los Conceptos de la Reflexión: 116-117.
Apariencia y cosa-en-sí: 38, 79-80, 142.
Antinomias: 120, 141-161, 144; Primera A., del comienzo en el tiempo, 145; Segunda A., de las partes simples en un todo, 147; Tercera A., de la causalidad, 147-149; Cuarta A., del Ser absolutamente necesario, 149-150.
Anticipaciones de la percepción: 94, 95-97.
Antitética de la razón pura: 143.
A priori, 10: características 39-41; según Stern, 46; carácter a priori de tiempo y espacio 48-53; 196-197.
Apercepción trascendental vs. a. empírica: 69-71.
Argumento Ontológico: 19-20, 22-23, 24.
Artes, variedades de las: 221.
Asociación de representaciones: 73-74.
Autonomía es libertad: 198, 204.
Bardilli, Cristóbal Teófilo: 234-235.
Beattie, James: 26.
Bello, relación a lo bueno: 219.
Categoría: definición, 57-58; origen en la imaginación, 59-60; lista Completa, 62-63; explicación preliminar, 71, 76, 80; relación de las c. a los esquemas, 87-88.
Causalidad: 19; Segunda analogía de la experiencia, 102-106; c. mecánica y teleológica, 223-225, 144, 147-149.
Concepto, vocablo: 57, 58-59.
Conocimiento: límites, 51-52; fuentes, 72, 77, 175-176; modos del conocer, 209-210; etapas, 227.
Copérnico, revolución al modo de: 32.
Cópula: función, 76.
Cosa-en-sí: 38, 153, 233 (ver *noúmenon*), 245.
Crítica, filosofía: 33.
Crítica del Juicio: 209-228; límites entre la razón práctica y teórica, 209; necesidad de un nexo entre el mundo de la naturaleza y el m. de la libertad (apariencia y realidad), 210; definición del juicio, 210; ¿está la naturaleza adaptada a un fin? 211-212; finalidad lógica en la n. 212-

213; j. estéticos, 215-222; j. teleológicos, 223-228; relación de lo *a priori* a la experiencia, 229-230.
Crítica de la Razón Práctica: Preparación, 185-189; naturaleza de la filosofía moral, 190-194; ética Kantiana, 195-208.
Crítica de la Razón Pura: publicación, 37; composición, 37-38; límites del racionalismo, 39; primera reacción a su publicación, 185; metodología, 177-183.
Deducción metafísica: 60-63.
Deducción trascendental: 60, 63-81.
Descartes: 11, 20, 70, 76, 78, 133.
Dialéctica trascendental: 57, 121.
Dios: pruebas escolásticas 20-23; según Leibnitz, 23-24, 164-176; Dios y la moral, 206, 207-208; teleología y D., 226, 230-231; en Fichte, 238, 245.
Disertación Inaugural: 28-32, 61.
Empíricos británicos: 11, 25-26; crítica, 64; 151-152.
Ens Realissimum: 164.
Epicuro: 196.
Entendimiento, definición: 61, 74-75.
Escepticismo: 143.
Espacio: 48-50, 120.
Esquematismo: 84-85.
Estética trascendental: 47-52.
Etica, empírica: 196 (ver *Crítica de la Razón Práctica*).
Existencia: como predicado, 18, 24; lo posible, lo real o lo necesario, 109-111.
Experiencia: relación al conocimiento, 39; límites, 52, 92, 163; unidad en la experiencia, 211.
Fe, la: 86, 227.
Felicidad, definición: 206.
Filosofía moral, naturaleza de: 190-194.
Fenómenos, mundo de los: 30, 113; definición, 114-115, 153.
Fichte, Johann Gottlieb: 235-245.
Formas puras de la sensibilidad: 29.
Fundamentación de la metafísica de las costumbres: 188.
Hampshire, Stuart: 11.
Hegel: 11, 248.
Herder: 185-187.
Hume: 12, 15, 25, 28, 102.
Hutcheson: 196.
Ideas cosmológicas: 155-160.
Ideas de la razón: 121, 123-126, 141-142.
Ideas estéticas: definición, 222.
Ideal de la razón pura: 163-176; del ideal en general, 163; ideal trascendental, 163-4.
Idealismo: 12-13; refutación del I., 112, 135-138, 236.
Ilusiones trascendentales: 119-120, 123.
Imaginación: 58-59, 74; relación a los esquemas, 84.
Imperativo: definición, 198; clases, 199; categórico, 200, 202-204.
Intuiciones: 47.
Juicios analíticos y sintéticos: 41.
Juicios *a priori:* características, 39-40.
Juicios: definición, 83; 210, 214; sintéticos *a priori*, 43-44.
Juicios estéticos: 215-222; gustos personales de Kant, 215; definición, 216; no uso de las categorías en j. e., 216; clasificación, 216-218; relación al entendimiento, 216; «finalidad sin propósito» propia de los j. e., 218-219; distinción entre lo bello y lo sublime, 219-221.
Juicios teleológicos: 223-228; causas finales según Sócrates y Aristóteles, 223; causalidad mecánica y teleológica, 223-225; j. t. versan sobre finalidad en naturaleza, 225.
Kant: 11-13; vida, 16-17; influencia de Leibniz, 18-20; de Rousseau, 26-27; desarrollo filosófico, 27; *Disertación Inaugural*, 28-32; dicotomía entre apariencia y la cosa-en-sí, 30; escepticismo, 119; K. y el historicismo, 186; ocaso, 229-230; destino de su filosofía, 233-248.
Krausismo en España: 247.
Leibniz: 11, 18-20, 45; refutación de su metafísica, 115-7, 164.
Libertad: 127, 198; Libertad y necesidad, 200-202.
Locke: 20.
Lógica general, analítica y dialéctica: 56.
Lógica trascendental: definición, 55-56; l. t. vs. la formal, 55-56; su contribución al pensamiento, 56.
Mandeville: 196.
Materia: definición, 47.
Metafísica: 12, 44, 206, 230.
Metodología de la razón pura: 177-183.
Método regresivo (analítico) y sintético: 188-189.
Modalidad, categorías de la: característica única, 61-62.
Montaigne: 196.
Naturaleza, finalidad en la: 211-215, 225-226.
Newton: 27.
No-condicionados, términos: alma, cosmos, Dios, 122.
Noúmenos: 30, 113-114, 153, 233-234 (ver: cosa-en-sí).

Objeto trascendental vs. la cosa-en-sí: 70-71.
Opiniones: 227-228.
Organismos como finalidades-en-sí-mismos: 225.
Opus Postumun: 229-231.

Paralogismos de la razón pura: 129-140; definición, 131; 1r Paralogismo, de la substancialidad, 131-133; 2do. P., de la simplicidad, 133-135; 3r P., de la Personalidad, 135-136; 4to P., de la idealidad externa, 136-140.
Principio regulador de la razón: 160.
Principios, tabla de los: 93; p. matemáticos y dinámicos, 93-94.
Postulados de la experiencia empírica en general: 93; sus tres momentos; lo posible, lo real y lo necesario, 109-111.
Prologómenos a Toda Metafísica Futura que quiera Presentarse Como Ciencia: 13, 36, 185.
Proposiciones analíticas y factuales: 17-18, 41, 45.
Proposiciones según Kant: 19, 39-40.
Pruebas de la existencia de Dios: ver, Dios.

Razón: 119; Ideas de la, 120-121, 142, 195; primacía de la r. práctica sobre la teórica, 207.
Reciprocidad, concepto de la: la Tercera Analogía de la experiencia, 107-108.
«Reino de los Fines»: 205.
Responsabilidad y castigo: 198.
Reverencia, definición: 199.
Románticos: 12.
Rousseau: 26-27.

Schelling, Friedrich Wilhelm: 245-247.
Sensibilidad, formas de la: 47-48.
Ser Supremo: pruebas de la razón especulativa, 164; ver, Dios.
Síntesis: 59; triple s., 65-69, 73-74, 234.
Spinoza: 11.
Stern, Alfred: 46.
«Sueños dogmáticos»: 15.
Sueños de un Visionario Interpretados mediante los Sueños de la Metafísica: 12.
Sustancia, primera analogía de la experiencia, 100-102; Primer paralogismo, 131, 141-142.

Teleología termina en teología: 226-245.
Tiempo, el: 50-51.

Verdades de razón y v. *de facto:* 41.
Vocación del Hombre, La: 238.
Voluntad: definición, 197, 205.

Whitehead, A. N.: 11.

Yo empírico vs. Yo trascendental: 70, 78-80, 129-133.